Contra el poder

Filosofía y escritura

Giacomo Marramao

FILOSOFÍA

Traducción de
María Julia De Ruschi

GIACOMO MARRAMAO

CONTRA EL PODER

Filosofía y escritura

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Primera edición en italiano, 2011
Primera edición en español, 2013

Marramao, Giacomo
Contra el poder : filosofía y escritura . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2013.
112 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: María Julia De Ruschi
ISBN 978-950-557-981-5

1. Filosofía. I. De Ruschi, María Julia, trad. II. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Contro il potere. Filosofia e scrittura*
ISBN de la edición original: 978-88-452-6738-3
© RCS Libri S.p.A., Milán; 2011, Bompiani.

D.R. © 2013, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-981-5

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

Prólogo 9

I. *La escena primaria. Política, poder, potencia* 19
1. Entre el Ahora y el Siempre 19
2. Política 21
3. Poder 24
4. Potencia 26
5. *Auctoritas* 28
6. Evento y proceso 30

II. *Arqueología del poder: Elias Canetti* 33
1. *Ni le soleil ni la mort...* 33
2. *Excursus.* Acerca de la utilidad y el perjuicio del concepto para la vida: Canetti, Adorno y Benjamin 37
3. El enigma de la masa 45
4. En el principio era el mando: el hombre y el animal .. 52
5. La paranoia del poder 58

III. *Poder, identidad, escritura: Herta Müller* 65
1. El *timeless time* del poder 65
2. Tierras bajas 66
3. Ficción 68
4. Desafiliación 71

IV. *Mutaciones y metamorfosis. La nueva escena del poder* 75
1. El discurso del poder después de la posmodernidad .. 75
2. Flujos globales y poderes de fusión 77

3. Autodeconstrucción 78
4. Más allá de la "suma cero" 81
5. Semiósferas: diáspora y pasaje 85
6. Cortocircuito 88
7. *Pólemos* y *fiction*: el déficit simbólico de lo "político" .. 90

Apéndice. El espectáculo de la igualdad. Poder y deseo en el populismo posdemocrático 93
1. Tiempo espectacular y experiencia ilusoria 93
2. La democracia de los dos Occidentes 95
3. Antropología política 98
4. Los tres factores 100
5. La igualdad y el deseo 103
6. Europa y América (y viceversa) 107

Índice de nombres 109

PRÓLOGO

En su "Introducción" a la primera edición (1974) de uno de sus libros más lúcidos y apasionantes, la colección de ensayos *La conciencia de las palabras*, Elias Canetti arroja una mirada anticipatoria al umbral *catastrófico* al que se asoma el mundo en la actualidad. El poder acumulado con desconcertante rapidez por los "enemigos de la humanidad" ya está cerca de "la meta final, la destrucción de la tierra": por consiguiente es "imposible no tenerlos en cuenta y retirarse a la exclusiva contemplación de los modelos espirituales que todavía pueden tener un significado para nosotros".[1] ¿A qué coyuntura histórica, a qué perfil de nuestro presente se refería el autor de *Auto de fe* y de *Masa y poder*? Para responder, es necesario no dejarse engañar por el aparente tono apocalíptico de su prognosis, haciendo entrar en escena una palabra: *catástrofe*. Palabra por cierto inquietante en el lenguaje corriente, pero que aquí debemos considerar en la radicalidad y la pregnancia de su significado etimológico: *kata-strephein*, completo cambio estructural, morfogénesis. A diferencia del apocalipsis, la catástrofe remite a un cambio de forma, es decir, para adoptar un término frecuente en Canetti, a una *metamorfosis*. Por otra parte, dos años más tarde, en su discurso sobre *La profesión de escritor* pronunciado en Mónaco de Baviera e incluido luego en la segunda edición de *La conciencia de las palabras*, Canetti mismo nos pone sobre aviso con respecto a las retóricas rutinarias acerca del *Fin* y de los más o menos felices apocalipsis artísticamente confeccionados:

[1] Elias Canetti, *Das Gewissen der Worte*, 2ª ed, Múnich, Hanser, 1976 (trad. it.: *La coscienza delle parole*, Milán, Adelphi, 1984, p. 11) [trad. esp.: *La conciencia de las palabras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994].

> El fin del mundo, que ya se ha ensayado más de una vez, es observado con frialdad por quienes no son escritores, y no faltan quienes calculan sus posibilidades de supervivencia y hacen de esto un oficio redituable que los enriquece cada día más. Desde que les confiamos a las máquinas la tarea de predecir nuestro futuro, las profecías han perdido todo su valor. Cuanto más nos separamos de nosotros mismos, cuanto más nos entregamos a instancias sin vida, tanto menos logramos dominar lo que sucede. Nuestro creciente poder sobre todo, sobre lo animado y sobre lo inanimado, y en especial sobre nuestros semejantes, se ha transformado en un contrapoder que logramos controlar solo en apariencia.[2]

Ante un presente atenazado entre el despotismo y la impotencia, frente a la realidad de un mundo que se presenta como "el más ciego de todos los mundos posibles",[3] la tarea o más bien la profesión del "escritor"[4] consiste en convertirse en el "custodio de las metamorfosis",[5] evitando caer en la trampa tanto de la muda resignación como de la esperanza ilusoria: incluso la esperanza —como lo enseñó otro gran sefardí, Baruch Spinoza— es, en tanto *pasión triste*, un signo de nuestra impotencia subjetiva. Pero —y se trata de un *pero* decisivo— esta *custodia* debe entenderse en dos sentidos: no solo en relación con el pasado, sino también teniendo en la mira el presente y el porvenir.

En el *primer sentido*, el *Dichter*, el poeta o el escritor, debe reapropiarse de la "herencia literaria de la humanidad" que salvaguarda el testimonio de ese "aspecto altamente peculiar" del ser humano que consiste en su *potencia* o "capacidad de metamorfo-

[2] Elias Canetti, *La coscienza delle parole*, *op. cit.*, p. 383.

[3] *Ibid.*, p. 390.

[4] Como bien lo señala la traductora italiana Renata Colorni, Canetti utiliza la palabra alemana *Dichter*, e incluye en su definición a los autores de "obras literarias en prosa o en verso". Véase en Elias Canetti, *La coscienza delle parole*, *op. cit.*, la nota de la p. 381.

[5] *Ibid.*, p. 387.

sis": desde la *Odisea* hasta las *Metamorfosis* de Ovidio, desde Ariosto hasta Shakespeare. Estos son los ejemplos que utiliza Canetti. Con una salvedad fundamental: Ulises no es el modelo más antiguo del potencial metamórfico de la humanidad: a las espaldas de las "audaces metamorfosis de un hombre llamado Odiseo" se destaca la "metamorfosis de Enkidu" narrada en la "epopeya mesopotámica de Gilgamesh", que antes del siglo XIX nadie conocía y que ejerció una influencia decisiva en la obra de Canetti.[6] Vemos ya en acción uno de los rasgos característicos del procedimiento de Canetti: el *pathos* del principio, del comienzo, de la escena influyente desde la cual se devana el entero curso evolutivo de las sociedades humanas. No obstante, la mirada antropológica con que Canetti contempla las fuentes de la civilización no se detiene en la tradición escrita, en el "corpus cerrado en sí mismo" de las obras transmitidas, sino que se extiende a la "enorme reserva de las tradiciones orales de los pueblos primitivos" que se ha conservado (y que en parte todavía se conserva) oculta bajo lo que Walter Benjamin denominaba los carros triunfales del Progreso:

> Tribus que cuentan con pocos centenares de seres humanos nos han legado una riqueza que por cierto no merecemos, ya que por nuestra culpa esos seres se han extinguido o se están extinguiendo ante nuestros ojos, mientras miramos para otro lado. [...] Los hombres que hemos despreciado por su modesta civilización material y que exterminamos ciega y despiadadamente nos han transmitido una herencia espiritual inagotable.[7]

Véase Elias Canetti, *La coscienza delle parole*, *op. cit.*, pp. 387-389. Para los cedentes" mesopotámicos de Occidente es fundamental la obra de Jean ro, *Mésopotamie. L'Écriture, la raison et les dieux*, París, Gallimard, 1987 (trad. *sopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dei*, Turín, Einaudi, 1991) [trad. esp.: *otamia. La escritura, la razón y los dioses*, Madrid, Cátedra, 2004]. Acerca importancia de estos aspectos para la reflexión contemporánea, véase el nte volumen de Giulio Giorello, *Prometeo, Ulisse, Gilgamesh. Figure del mito*, , Raffaelo Cortina, 2004.

Elias Canetti, *La coscienza delle parole*, *op. cit.*, p. 389.

A diferencia de la crítica a la civilización llevada a cabo por otros intelectuales centroeuropeos, no existe en Canetti —y es importante señalar esto de entrada— ningún prejuicio contra la ciencia: "No estaremos nunca lo bastante agradecidos a la ciencia", afirma con claridad, por la luz que ha arrojado con sus descubrimientos sobre los comienzos, sobre los remotos orígenes de las sociedades humanas, y por el "salvataje" de la herencia que nos ha sido legada; lo cual no quita que "la verdadera salvaguarda de este patrimonio, su resurrección para nuestras vidas", sea más bien "la tarea de los escritores".[8]

El escritor es llamado a custodiar las metamorfosis también en un *segundo sentido*: frente a los actuales imperativos de "un mundo basado en la eficiencia y en la especialización", dominado por una "estrecha tendencia a lo lineal", él debe hacer evidentes, en el *plano subjetivo*, el carácter inhibidor de la actualidad y el "efecto *limitante*" del éxito, y, en el *plano objetivo*, el carácter íntimamente autodestructivo de un estado de cosas que "prohíbe la metamorfosis en tanto esta contraría la meta universal de la producción".[9] Vemos delinearse aquí el perfil del análisis canettiano del nexo entre poder y producción, entendido como pura negatividad: como factor de bloqueo, de congelamiento, de prohibición de las metamorfosis. Pero si lo prohibido es el signo indeleble del Poder (*y*, repite Canetti tras las huellas de Kafka, de su Ley) en cuanto dispositivo "antimetamórfico", ¿cómo definir *de un modo positivo* la metamorfosis? ¿De qué manera, a través de qué medios, la custodia de las metamorfosis puede asumir su tarea y ser capaz de enfrentar los desafíos presentes y futuros de la humanidad? Este es uno de los aspectos más sugestivos pero también más enigmáticos de *Masa y poder*, que se analizará ampliamente en el capítulo II. Por otra parte, el propio Canetti percibía con claridad la importancia del problema cuando, 16 años después de la publicación de su gran obra, definía la metamorfosis, precisamente, como "un proceso enigmático,

[8] Elias Canetti, *La coscienza delle parole, op. cit.*
[9] *Ibid.*, pp. 390 y 391.

cuya naturaleza casi no ha sido explorada todavía".[10] La única manera de definirla —lo repito, *de un modo positivo*, no como mera *negación de la negación*, no como mecánica *remoción de la remoción* ejercida por el Poder— parecería ser considerarla en los términos de una auténtica *regeneración*. Una regeneración obtenida a través de la *reapropiación* de un factor que está siempre presente pero que es siempre neutralizado por el Poder: la plasticidad del animal humano y la potencia de transformación, de cambio-de-forma ínsita en su *naturaleza*. Pero tal acto de reapropiación —literalmente *catastrófico* para el actual orden de la civilización— no puede tener lugar sino despidiéndose de las cimas del concepto e *identificándose* con la experiencia concreta: no por nada Canetti presenta la palabra "metamorfosis" como el modo más radical de entender lo que la fenomenología denomina habitualmente "empatía" *(Einfühlung)*.[11] Solo a través de un acceso a las experiencias concretas —individuales y colectivas— que se dan de tanto en tanto, el escritor está en condiciones de adquirir una verdadera *Verantwortung*, "una responsabilidad hacia la vida que se está destruyendo", capaz de superar una actitud de mera *pietas* hacia los demás: "La piedad carece de valor proclamada como sentimiento genérico e indeterminado. Exige la *concreta metamorfosis* de todos los individuos que estén vivos y que estén allí".[12]

A la luz de estas consideraciones preliminares, pasemos a una exposición sintética de los propósitos y de la estructura de este libro. Como preámbulo de los temas que aquí se tratan, nada mejor que las palabras de Canetti, un autor que se ha convertido en imprescindible para mí desde hace por lo menos tres decenios, si bien su presencia explícita en mis escritos ha sido a menudo inversamente proporcional a la intensidad de su incidencia.[13] Nada pa-

[10] *Ibid.*, p. 391.

[11] Véase Elias Canetti, *La coscienza delle parole, op. cit.*

[12] *Ibid.*, p. 395. El énfasis me pertenece.

[13] Ya en el prólogo a la primera edición de mi libro *Poder y secularización* (1983) expresaba que la arqueología del poder canettiana, que privilegia las *constantes* en relación con el énfasis posmoderno en las *superaciones*, tenía en

rece hoy en día más significativo que los dos preceptos que encierra su obra: ir a las raíces, a los principios constitutivos del poder, focalizar sus constantes más que seguir sus múltiples ramificaciones y mutaciones *sin fin; no usar el concepto como pretexto para* evacuar el pensamiento, no "esquivar lo concreto" sino, como leemos en el ensayo "Poder y supervivencia", volvernos "hacia lo más próximo y concreto".[14]

Las constantes y lo concreto, entonces. Prestar atención a la persistencia y a la proximidad de la experiencia. Partir de la matriz y del llano más que de los desarrollos y de las cimas. En la relación entre estos dos polos, en el campo de tensiones que generan, se sitúa la representación del poder que pone en escena la escritura de Canetti, y con distintos matices y derivaciones, la de Herta Müller. El objetivo de este libro no es replantear por enésima vez una crítica al poder, sino demostrar que solo una sobria y desencantada deconstrucción de los mecanismos de producción y de reproducción del poder a partir de contextos de experiencia concretos —arqueológicamente trabajados y narrativamente tramados—puede trazar líneas de fractura lo bastante profundas como para subvertir su lógica. Por otra parte, la finalidad de este libro —que a los capítulos centrales dedicados a los dos escritores añade aportes analíticos y reconstructivos de carácter más específicamente filosófico— no es una comparación estática entre "filosofía" y "escritura",

---

la economía de mis investigaciones un papel mucho más decisivo de lo que se podría deducir a partir de las referencias explícitas: "Por otra parte —escribí entonces— los problemas que retornan solo se perciben subjetivamente como tales: en realidad han estado siempre presentes, a pesar de todas las aparentes y supuestas 'soluciones'. Por este motivo, la arqueología del Poder efectuada en la obra de Elias Canetti (un autor bastante más presente en este libro de lo que dejan traslucir las menciones explícitas) está en condiciones de explicar la actualidad de una manera incomparablemente más perspicua que las últimas novedades cotidianamente exhibidas por las diversas sociologías de las emergencias" (Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, nueva ed. aumentada, Turín, Bollati Boringhieri, 2005, p. 21 [trad. esp.: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989]).

[14] Elias Canetti, *La coscienza delle parole*, *op. cit.*, p. 41.

constructos conceptuales y tramas narrativas, sino que constituye más bien un intento por destacar algunos puntos fundamentales en los cuales se entrecruzan de un modo fecundo las dos clases de discurso. Uno de estos puntos es el nexo (solo en apariencia paradójico) entre las premisas de la *vecindad* y la óptica de la *onda larga* del poder. Partir de lo concreto, de la proximidad de la experiencia (Canetti) o del "llano" de la vida cotidiana y de su "normal" abandono (Müller), significa privilegiar la larga duración del poder: una persistencia subterránea de sus lógicas y técnicas que atraviesa distintos contextos históricos, sociedades y sistemas políticos. Por el contrario, con un alienante juego de espejos, las ópticas de las ciencias políticas (y a veces incluso de la filosofía política) que parten de los altos niveles del poder, es decir, de los diferentes regímenes o formas de gobierno, parecen propender a enfatizar la *onda corta* de los cambios y de los pasajes, terminando por perder de vista las constantes que los atraviesan. Una de las tesis subyacentes en la estructura de este libro (expresada sobre todo en el capítulo IV) es que la distinción entre los ejes poder cercano-onda larga/poder lejano-onda corta posee propiedades heurísticas mucho mayores que aquella entre poder concentrado y poder difuso de Michel Foucault, que a menudo los foucaultianos de la segunda o la tercera generación vuelven aún más rígida. Concentración y difusión (o diseminación) no son sino las dos caras de la moneda del poder moderno: la "vigilancia" misma no es sino una ramificación periférica de un poder central soberano que, sin esa difusión, no podría ejercerse con eficacia. Pero incluso cuando desde el análisis del poder moderno nos desplazamos hacia la nueva dimensión postestatal, la diseminación de los poderes del Leviatán y la consiguiente decadencia de la soberanía del Estado-nación no dan lugar a un flujo invertebrado sino a nuevas formas de conflicto y a nuevos aglomerados y centros de gravedad del poder.

De aquí parte otro de los ejes que sustentan la estructura del libro: el eje que vincula la *escena primaria* con la *nueva escena* del poder. A la escena primaria le están dedicados los tres primeros capí-

tulos: con la *genealogía de conceptos* centrada en el trinomio política-poder-potencia (capítulo I) y con la *arqueología de situaciones concretas*, representada por una parte por las figuras canettianas de masa, de muta y de poder (capítulo II), y por la otra por las constelaciones existenciales de Herta Müller (capítulo III), en que el síntoma de la persistencia opresiva del poder no está ya representado por las formas de su ejercicio, ni tampoco por los valores que los distintos regímenes políticos proclaman como fundamentos del propio orden, sino por el *coeficiente de ansiedad o de pasividad* que estos inducen en los "gobernantes". En ambos autores, la experiencia del poder se ubica en el límite de lo "argumentable".[15] No obstante, para ambos, lo que no puede ser objeto de argumentación *debe* convertirse en materia de narración y de representación. Por último, el capítulo IV y el apéndice están dedicados a la *nueva escena* del poder: a la tensión entre *mutaciones* y *metamorfosis* en la espacialidad no euclidiana caracterizada por el entrecruzamiento de posdemocracia y neopopulismo mediático y a la relación entre *poder* y *deseo*. Pero desde una perspectiva distante tanto de la óptica canettiana del mando (aunque esta sea innovadora) como de la tesis de la "servidumbre voluntaria" que se concentra en el tema de la obediencia, relacionando esta última, en su versión originaria de La Boétie, con una renuncia a la libertad y, en su variante neolacaniana actual, con una "inversión libidinal del poder".[16]

La última cuestión que se considera implica un desplazamiento del foco del análisis de los mecanismos del poder a la *potencia* de los sujetos, pasando por una radical redefinición de las relaciones internas de la tríada real-imaginario-simbólico y por un replanteo de la *auctoritas* ya no como fuente vertical de legitimación de la *potestas* sino como energía horizontal, donación de sen-

[15] Para este tema, véase Judith Butler, *The Powers of Mourning and Violence*, Londres y Nueva York, Verso, 2004 (trad. it.: *Vite precarie*, Roma, Meltemi, 2004, p. 39) [trad. esp.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006].

[16] Véase Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Londres y Nueva York, Verso, 2010 (trad. it.: *Vivere alla fine dei tempi*, Milán, Ponte alle Grazie, 2011, p. 553).

tido que se libera —contra los cristales del poder— del tejido relacional-conflictual de la experiencia concreta. Un tema crucial. Una ardua tarea. Este libro intenta detenerse en su umbral, planteando sugerencias para su ulterior profundización. Y confiando, para retomar a Canetti una vez más, en que queden justificadas por su propia versatilidad.

Algunas de las tesis y de los análisis presentes en este libro ya fueron parcial o provisoriamente anticipados por mí en conferencias pronunciadas en Italia y en el extranjero, en las siguientes publicaciones:

Para el capítulo I: *Revista de Occidente*, núm. 337, 2009; *aut aut*, núm. 347, 2010; *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, t. 19, núm. 2, Berlín, Akademie, 2010; *Navigatio vitae. Saggi per i settant'anni di Remo Bodei*, ed. de L. Ballerini, A. Borsari y M. Ciavolella, Nueva York, Argincourt Press, 2010.

Para el capítulo II: *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, ed. de E. de Conciliis, Milán, Mimesis, 2008.

Para el capítulo IV: *Artificium. Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual*, año II, vol. I, 2011; *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, ed. de B. Giacomini, F. Grigenti y L. Sanò, Milán, Mimesis, 2011.

Para el apéndice: *Le Débat*, núm. 156, París, Gallimard, 2009; *Lettera Internazionale*, núm. 107, 2011.

I. LA ESCENA PRIMARIA. POLÍTICA, PODER, POTENCIA

1. Entre el Ahora y el Siempre

El tema de la escena primaria del poder y del trinomio subyacente (política-poder-potencia), en su formulación puramente categorial, aparece a primera vista lejos de las urgencias de la actualidad. Se trata, como lo sabe cualquiera que practique el oficio de filósofo, de una impresión falsa y engañosa. Los conceptos se alejan de la realidad, de la dinámica social concreta, no para distanciarse sino para captar y focalizar —hubiera dicho Marx— su íntima lógica estructural o para brindar de ellos —con palabras de Wittgenstein— una "representación perspicua" *(übersichtliche Darstellung)*. La tríada conceptual clásica elegida en nada cambia la regla áurea que se acaba de enunciar. En el curso de mi exposición intentaré proyectarla sobre constelaciones de nuestro presente "global": la constelación de un espacio-tiempo "comprimido" pero no uniforme, interdependiente pero no "euclidiano", marcado por nuevas (o por el retorno de viejas) formas de conflicto y atravesado por un campo de tensiones entre los imperativos en antagonismo de la mundialización y de la soberanía, de la transterritorialidad de los mercados, de las tecnologías y de los flujos migratorios, y de la persistencia (o en algunos casos casi la reanudación) de las prerrogativas y de las lógicas territoriales de los Estados.

Veamos en primera instancia el trinomio que da título a este capítulo: política-poder-potencia. El orden en que se sitúan los términos se presenta prima facie como paradójico, ya que están dispuestos en sentido inverso respecto a su grado de especificidad y de complejidad. Por cierto, ¿no es verdad que la política es un ámbito más específico y complejo que el poder, y que el poder consti-

tuye a su vez una especie y una variante particular del género abstracto de la potencia? ¿Y no es por cierto verdad que la potencia —la *Macht*— representa, para decirlo con Max Weber, una categoría indiferenciada y "sociológicamente amorfa", hasta que no se la articula en las formas de los tipos ideales de la *Herrschaft*, del "dominio" entendido como poder legítimo? Todo esto resulta indudable, pero a condición de visualizar la relación entre los términos del trinomio de uno solo de los lados de la moneda: del lado analítico-categorial. Si en cambio observamos las cosas del otro lado, desde la perspectiva de los supuestos simbólicos y de las condiciones de posibilidad, se verá con claridad que poder y potencia resultan literalmente impensables si no se asume la política —según un señalamiento fundamental de Hannah Arendt— como *praxis relacional*. Solo a partir de aquí se abre la posibilidad de sustraer las características productivas del poder (objeto de la analítica de un Michel Foucault) o las características energéticas de la potencia (tal como se encuentran desplegadas en esa trayectoria de la ontología occidental que va de la *Metafísica* de Aristóteles a la *Ética* de Spinoza, de la *Lógica* de Hegel a la noción nietzscheana de *Wille zur Macht*) a riesgo de una cristalización sustancialista.

Tratemos ahora de establecer con claridad los términos de la cuestión. Es preciso no solo releer, sino también volver a pensar en un sentido fuerte todos los puntos que la gran tradición metafísica de Occidente concibió —en el léxico y en la lógica— en términos de *relación*. Esta es la única vía de acceso que nos permite redefinir en un sentido radicalmente nuevo la noción de sujeto: en la dirección —que tomé en mis trabajos de los últimos años— de una *ontología del límite y de lo contingente* abierta a una praxis de transformación y basada en una radical redefinición del binomio *identidad-diferencia*.

Volver a pensar genealógicamente la tradición de la metafísica no tiene, es evidente, un mero significado histórico reconstructivo —y ni siquiera simplemente "deconstructivo", al menos teniendo en cuenta los resultados de un deconstruccionismo reducido, más allá de los objetivos de Derrida mismo, al estilo manierista de sus

epígonos angloamericanos—, sino más bien un alcance ontológico capaz de arrojar luz sobre la constelación de nuestro presente. A tal punto que nos hace preguntarnos: ¿por qué *justamente ahora* se vuelve crucial, tanto para la teoría como para la praxis, algo que estaba *desde siempre* latente en el pensamiento de Occidente acerca de la política? Es preciso partir de aquí: de tener en cuenta que el espacio de la constitución de los sujetos se encuentra hoy entre los dos extremos del desde siempre y del justamente ahora. ¿Por qué resulta que justamente ahora la cuestión de lo "político", del núcleo simbólico del poder y de la potencia, presente desde los orígenes en nuestra nomenclatura conceptual, nos enfrenta dramáticamente a alternativas, dilemas y decisiones radicales? Empecemos pues a la luz de estas premisas por analizar en su diferencia y sus relaciones recíprocas los tres términos que constituyen el tema de este capítulo: política, poder, potencia.

2. Política

Política, en primer lugar. ¿Qué término más familiar que este? No obstante, es un término que a cada vuelta de la historia debemos redefinir de una manera radical, independientemente del hecho de que tal redefinición —cuya apuesta es una resemantización de lo que constituye en el terreno teórico y práctico el ámbito de lo "político"— asuma la forma de una discontinuidad implícita o de una abierta ruptura con la tradición. Sin embargo, el aspecto estructuralmente problemático de la palabra no depende solo del hecho de que su semántica sea periódicamente cuestionada. Depende más bien del hecho de que lo "político" se constituye desde su génesis como un cuestionamiento preliminar del orden: como una sustracción del orden, de sus jerarquías y de sus leyes al mito de una presunta "facticidad" natural. En resumen: no existe propiamente la *política* sino como un *problema* (y no como un *hecho*) del orden, como una pregunta acerca de las condiciones de legitimidad del poder. El tránsito de la facticidad a la normatividad, del orden

como hecho al orden como problema, no es por lo tanto, como lo repiten todavía muchos manuales y muchas reconstrucciones de manual que se presentan como ensayos supuestamente innovadores, un fruto del contractualismo moderno, sino que, como decía, anima desde sus orígenes al término *política*: al punto de constituir su premisa y su escena influyente. Una escena que, en Occidente, compromete a la política y a la filosofía en un destino común.

Cada vez que utilizamos los términos *política* y *filosofía* hablamos en griego. Más aún: evocamos dos palabras contemporáneas en su génesis, que podemos ubicar entre el siglo VI y el V a. C. En ese período, histórica y teóricamente neurálgico, se comienza a hablar de "política" a través de un proceso —bien documentado por el historiador alemán Christian Meier— de sustantivación de un adjetivo que inicialmente estaba destinado a connotar el complejo de problemas vinculados con la vida de la polis. Es en este mismo período que toma forma, con las enseñanzas socráticas, el neologismo *philosophía:* también la filosofía, como la política, se presenta como una práctica nueva que tiene su espacio propio y exclusivo en las prácticas relacionales de la polis. Si bien es verdad que el término aflora por primera vez en el ámbito pitagórico y en un célebre fragmento de Heráclito, es solo con Sócrates que adquiere ese significado de ruptura que, arrancándolo de la dimensión "sapiencial" e "iniciática", lo consigna a las técnicas dialógicas y argumentativas propias de la gran sofística. Es difícil dar crédito a la distinción, atribuida por Diógenes Laercio a Pitágoras, entre los filósofos, los amantes de la sabiduría, y los *sophói*, los sabios por antonomasia que serían solo los dioses: distinción que con toda probabilidad se debe a la influencia de la doctrina platónica a través de la mediación de Heráclides Póntico. Por otra parte, el fragmento de Heráclito en el que se afirma *khre gar eu mala pollón hístoras philosophous andras einai*, "es necesario que los hombres filósofos [amantes-de-la-sabiduría] sean conocedores de muchas cosas" (fr. B 35 DK) no se refiere a la *curiositas* científica a la cual estamos acostumbrados a partir de la irrupción de la modernidad y de los métodos de investigación surgidos con la *philosophia naturalis*, sino más bien a la per-

secución de la *sophía* en tanto *legein*, capacidad de reunir la pluralidad del conocimiento desde la perspectiva unitaria del *logos*. Para Sócrates la filosofía era otra cosa: no una dimensión sapiencial sino una práctica dialógica que, recogiendo el desafío de la sofística, imitaba sus técnicas (la dialéctica y la retórica) a fin de jugar un juego que se reveló sobremanera peligroso: el juego de la verdad. Con este paso, la praxis dialógica asumía un carácter mucho más dramático de lo que hoy se entiende comúnmente por "diálogo", terminando por incluir el momento del conflicto, de la antítesis, de la polarización entre tesis opuestas: en otros términos, para Sócrates no hay *diálogos* sin *pólemos*. El socrático "saber que no se sabe" instauraba una actitud ambivalente, de proximidad distante con respecto a los lenguajes de la polis, creando un vínculo con el espacio propio de la política. Y sin embargo...

Y sin embargo la hermandad entre filosofía y política pronto se transformó en diáspora a causa del trauma producido —una vez más es una observación de Hannah Arendt— por el proceso y la condena a muerte de Sócrates por parte de la democracia ateniense. En esta escena influyente se inicia una especie de doble movimiento: por una parte, a partir de Platón, una tensión inconciliable entre filosofía y política (con el corolario de una irreductible reserva crítica y polémica en relación con la democracia en tanto reino de la *doxa*, de la opinión); por la otra, una oscilación constante, reconocible ya en Aristóteles, de la práctica filosófica entre los polos de la *paideia* y de la "filosofía primera" (que luego se denominará "metafísica"). En relación con este punto, es significativo que Aristóteles le atribuya a Sócrates el mérito de haber abierto la reflexión filosófica a la dimensión ética, sustrayéndola al relativismo de la sofística: "Sócrates se ocupó de las virtudes éticas y fue el primero que trató de darles definiciones universales" (*Metafísica*, M, 4, 1078b 17-19). Se trata, evidentemente, de una arbitrariedad: desde el momento en que el espacio del *metaxý*, del intervalo o interludio entre sabiduría e ignorancia asignado por el propio Sócrates platónico a la filosofía por medio de Diótima (en el célebre pasaje del *Simposio*), aludía a una praxis dialógica como aproxima-

ción a la verdad destinada a quedar abierta sin cesar y a no cerrarse nunca con una adquisición estable y definitiva. A pesar de lo cual es indudable que Sócrates —como lo ha hecho notar Mario Vegetti en su importante libro de 1989 *La ética de los antiguos*—* desempeña "un papel de bisagra, de eslabón, entre la tradición de las ideas morales griegas del siglo VIII al V a. C., y su traducción en los términos y en el lenguaje de la teoría ética, que se inicia no antes del siglo IV". Y también es indudable —debemos agregar a esta altura— que el "momento socrático" adquiere hoy una renovada actualidad. Por dos clases de motivos. En primer lugar, por el relieve que ha estado asumiendo —entre los estilos de pensamiento de la analítica y de la hermenéutica— la idea de la filosofía no como "visión" o *Weltanschauung*, "intuición del mundo", sino como práctica de la interrogación: en la conciencia de que buena parte de nuestros problemas (incluso los existenciales) derivan de cuestiones irresolubles, de preguntas mal planteadas. En segundo lugar, por el hecho de que el *metaxý* filosófico asume hoy, en los escenarios de la Cosmópolis o de la Babel global, una posición análoga a la que había signado su génesis en la polis ateniense del siglo V: encerrada en un espacio intermedio entre la visión sapiencial del *arkhé* propia de los presocráticos y el relativismo ético y gnoseológico de la sofística, hoy en un precario intersticio entre los polos contrapuestos de las teorías cosmológicas del Todo (o de las doctrinas fundamentales, no solo religiosas, de la verdad absoluta) y del relativismo ético y cultural de los posmodernos.

3. Poder

Llegamos así al segundo término: *poder*. Término cargado no solo de indeterminación, sino también, como veremos, de contradicciones y de tensiones internas. Si "política" es el resultado de la sus-

* Mario Vegetti, *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis, 2005. [N. de la T.]

tantivación de un adjetivo, "poder" es el resultado de la sustantivación de un verbo. No obstante, ¿qué entendemos exactamente cuando hablamos de poder? ¿En qué consiste el *poder* del poder? ¿Qué *puede* el Poder? A propósito de esta cuestión se hace una clásica distinción entre "poder para" y "poder sobre": entre el poder para disponer de los objetos y el poder como acción ejercida sobre los seres humanos. Pero mantener esta distinción se torna sobremanera problemático si se considera el carácter contradictorio de sus consecuencias: por un lado, el poder sobre las personas es tal si es capaz de disponer de ellas (Marx *docet*...) de la misma manera que de las "cosas"; por el otro, en cambio, el sometimiento de los sujetos (ese proceso que Foucault define con el término "subjetivación") puede ser una marca de poder en tanto se traduce en un dispositivo disciplinario y de control de individuos virtualmente libres: es decir, *potencialmente* dotados de "voluntad", de la capacidad de actuar de manera distinta o en oposición a la relación de sometimiento. La paradoja del poder bien entendido consiste en el hecho de que es tal solo si lo concebimos no ya como sustancia sino precisamente como relación con sujetos potencialmente libres: es decir, dotados del *poder* de actuar de un modo alternativo al acto de subordinación. Pero si tenemos en cuenta estas premisas, se hace evidente una consecuencia radical de la paradoja del poder, que destacó genialmente Étienne de La Boétie en su breve y luminoso *Discurso de la servidumbre voluntaria* (escrito a mediados del siglo XVI según el testimonio de Montaigne): poder y libertad se originan juntos, surgen de la misma fuente. Justamente en tanto negación de la libertad, el poder la presupone: sería impensable si los "sujetos" sobre los cuales se lo ejerce no fueran originaria y potencialmente libres. Expresado con sencillez: un poder ejercido sobre individuos que por naturaleza no son libres no sería estrictamente poder, desde el momento en que faltaría el requisito fundamental de la relación. Y un poder sin relación no sería *poder sobre*, sino simplemente *poder para*: mero poder de disponer de los objetos. Por esta razón decisiva, el poder *necesita* del sometimiento voluntario de los sujetos, de la renuncia a actuar libremente hecha

por individuos potencialmente activos. La proverbial *pasividad* de los "subalternos", acerca de la cual los intelectuales del siglo pasado derramaron ríos de tinta, no surge en absoluto de la impotencia o de una falta de libertad originaria, sino por el contrario de la potencia indeterminada de la libertad, entendida como posibilidad de actuar o no actuar. De esto se desprenden dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, la irreductibilidad del poder a la dimensión fáctica de la fuerza; en segundo lugar, el develamiento del hecho de que la libertad originaria que está en la base de la relación de poder es la potencia.

4. Potencia

Llega así el momento de dilucidar el último término de nuestro trinomio: *potencia*. Como lo destacó sobre todo Spinoza, la potencia coincide con la esencia misma del ser en tanto actividad, y la impotencia no es otra cosa sino el poder de no existir: *Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est*. Es decir, "poder no existir es impotencia y, por el contrario, poder existir es potencia" (*Ética*, parte 1, proposición XI). Por razones de economía del discurso puedo mencionar apenas una significativa línea de tendencia de la reflexión contemporánea que, basándose o bien en Spinoza, o bien en la presentación de la dupla conceptual de *dýnamis-enérgeia* (potencia-acto) que se encuentra en el libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, reconoce en la copertenencia de potencia e impotencia *(adynamía)* una auténtica "arqueología" de la subjetividad. Dada la imposibilidad de tratar los complejos alcances de esta temática, me limito a señalar que el mérito de la tendencia en cuestión (que, dicho sea de paso, presenta en su interior posiciones muy variadas) reside esencialmente en desplazar el *focus* de la investigación sobre el poder de su ejercicio (y de su organización) al presupuesto que está en su base: el "diferencial" de la potencia. Más precisamente: esa *diferencia* constitutiva entre poder y potencia que provoca en el poder —como se ha dicho— una *nostalgia*

originaria de la potencia. Pero —y aquí llegamos al punto crucial— ¿cómo entender esta diferencia? ¿En qué consiste el diferencial de la potencia en relación con el poder?

Las respuestas que en general se ofrecen a esta pregunta, incluso en el ámbito estrictamente filosófico, coinciden en determinar el carácter de la diferencia como excedente de energía: una cantidad de energía que aparece necesariamente excediendo las formas en las cuales la potencia de cuando en cuando se cristaliza en poder. No obstante, se trata de respuestas que, más que cerrar la cuestión, exigen una pregunta ulterior aún más fundamental: ¿cuál es la naturaleza de esta energía? ¿Debemos entenderla como un vector indeterminado de energía que atraviesa —como en Spinoza— a todos los entes, y con ellos a los individuos humanos, dando lugar a las distintas graduaciones de las pasiones: determinadas, de la alegría a la tristeza, por el incremento o la disminución del grado de potencia y por lo tanto de ser? ¿O debemos en cambio concebir el diferencial energético de la potencia en términos no meramente cuantitativos sino más bien simbólicos?

Al plantear estos interrogantes llegamos a una encrucijada decisiva de nuestro discurso. La diferencia propia de la potencia —su diferencial imposible de colmar con respecto al poder— no reside en la cantidad de energía sino en su *hyperbolé*: en su *excedente simbólico*. Si la diferencia consistiese en un mero *surplus* energético, sería conceptualmente imposible distinguir la potencia de la fuerza. Y en consecuencia, la caracterización filosófica del concepto terminaría por extinguirse, resolviéndose (y disolviéndose) en una "dilatación semántica" de cuño naturalista: de un modo análogo a lo que le sucede a Werner Heisenberg con su tan ingenioso como problemático intento de demostrar las implicaciones ontológicas de la mecánica cuántica. Hay que decir que es verdaderamente curioso cómo a menudo las operaciones reduccionistas van acompañadas de una hiperdilatación y (en este caso se justifica en especial agregar) de una indeterminación de los conceptos. Pero si bien las "ondas de probabilidad" de Bohr, Kramers y Slater pueden ser interpretadas como una "formulación cuantitativa del concepto aristotélico de *dýnamis*"

(según la afirmación del propio Heisenberg en su célebre conferencia de 1958), no resultará fácil evitar la conclusión de Simone Weil: desde el momento en que la potencia, en última instancia, no es otra cosa sino una graduación de la fuerza, el frente de resistencia debe necesariamente confiarse a una pasividad incondicionada o a una "voluntad de impotencia". Para conjurar este desenlace, seductor y trágico en su extraordinaria radicalidad, no existe sino un solo camino: desprender el concepto filosófico de potencia de la noción física de fuerza. En este punto, el enunciado de la tesis debería formularse de este modo: *el diferencial de la potencia, su irreductible redundancia con respecto al poder, no reside en la cantidad de energía, sino en el excedente simbólico de la autoridad.*

5. *Auctoritas*

Para evitar malentendidos, declaro de entrada que no es en absoluto mi intención proponer un elogio de la autoridad constituida. El autor de este libro se ha formado en la crítica de aquello que en las décadas de 1960 y de 1970 se denominaba "autoritarismo", y por cierto no tiene la intención de renunciar al núcleo racional de esa crítica. No obstante, es evidente que tanto hoy como ayer —e incluso hoy más que ayer— las formas autoritarias proceden en una dirección diametralmente opuesta a la simbólica de la autoridad. Por este motivo estoy convencido de que uno de los mayores méritos del pensamiento feminista de la diferencia consiste en la propuesta —una propuesta valiente y a contracorriente de los estereotipos del "pensamiento crítico" masculino— de una redefinición radical del concepto de autoridad. Una redefinición que —como intenté demostrarlo en mi obra de los últimos años, en especial en *Dopo il Leviatano* y en *Pasaje a Occidente*—* le resti-

* Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* [2003], nueva ed. aumentada, Turín, Bollati Boringhieri, 2009 [trad. esp.: *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz, 2006]. [N. de la T.]

tuye al concepto su significado etimológico y al mismo tiempo su carga simbólica originaria. La palabra *auctoritas* deriva —según la fundamental información contenida en el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Émile Benveniste— de la raíz indoeuropea *aug-* (de donde proviene el verbo *augere*). Junto con *augurium* y *auctor*, encierra el significado de un "aumento" hiperbólico: de un incremento no meramente cuantitativo sino simbólico. Sin embargo, el aspecto decisivo contenido en esta dimensión simbólica se manifiesta con claridad en el momento en que ponemos en relación la *auctoritas* con la *potestas*, con el ámbito de la potestad absoluta, originariamente regia. Con respecto a la potencia simbólica, "augural" de la autoridad, el poder representado por el *rex* e institucionalizado en el *regnum* actúa como operador y regulador geométrico, a un tiempo espacial y normativo. La *potestas* regia, en otros términos, traduce el *augmentum*, el incremento de sentido (y la asignación de autoridad) implícito en la función augural, en un sistema de signos. El étimo de *rex* —del tema nominal **reg*— nos remite al significado de *regere*, "señalar", trazar en línea recta, por lo tanto delimitar y trazar el perímetro de un espacio. Conviene aquí citar directamente el texto de Benveniste:

> Registrado solo en itálico, en céltico y en hindi, es decir, en las extremidades occidental y oriental del mundo indoeuropeo, *rex* pertenece a un grupo muy antiguo de términos relacionados con la religión y el derecho. La proximidad del latín *rego* al griego *orego*, "extender en línea recta" (la *o-* inicial se explica por razones fonológicas) y el examen del valor antiguo de *reg-* en latín (por ejemplo en *regere fines, e regione, rectus, rex sacrorum*) hacen pensar que el *rex*, más parecido en esto al sacerdote que al rey en un sentido moderno, era el que tenía autoridad para trazar los límites de la ciudad y para determinar las reglas del derecho.

Por lo tanto, la expresión *rex regit regiones* significa originariamente "el delimitador delimita los límites".

De este modo, la dupla *augurium-regnum* —con el nexo, pero también con la irresoluble tensión que genera— se configura como la constante que sustenta el simbolismo del poder y del espacio público incluso en sus múltiples variantes y metamorfosis históricas. En síntesis: la dinámica del poder plantea permanentemente el problema de un *excedente de sentido* que debe de tanto en tanto traducirse en un (intrínsecamente coherente) *sistema de signos*. En esta polaridad, en su tensión insoluble, se origina la secreta lógica que preside todos los mitos de *fundación:* la mitología de una fuente única y "soberana" del poder. Y en consecuencia, es a partir de la separación de los polos del *augurium/augmentum/auctoritas* y del *regnum/regere* potestativo que siempre se produce lo que denominamos *crisis de legitimidad* de un orden o de un régimen político. Si es cierto que tal crisis golpea hoy a la democracia —como lo confirma la rebelión populista y mediática contra el "liberalismo procesal"—, es cierto también que hay una sola manera de enfrentarla: interrogarse una vez más acerca de su "esencia" y de su "valor" (del cual en última instancia dependen sus "reglas" y sus "técnicas"); verificar si tiene todavía, y dónde, una reserva simbólica —una "augural" redundancia de sentido— que sus actuales signos codificados ya no son capaces de transmitir. Pero es poco probable que tal verificación pueda llevarse a cabo sin someter los dos polos de "individuo" y de "comunidad" a una profundización que vaya mucho más allá de los términos en que se pensó su relación entre los siglos XIX y XX, es decir, de los paradigmas dominantes del liberalismo y del socialismo.

6. Evento y proceso

En este punto es difícil llegar a una conclusión aunque sea provisoria en relación con los argumentos planteados hasta aquí. Por lo tanto, me limitaré a señalamientos escuetos y esenciales. Partiendo del campo de tensiones entre poder y potencia, es necesario volver a considerar bajo una nueva luz las dos grandes definiciones de

política que se desprenden de las atormentadas vicisitudes del pensamiento occidental. Por una parte, la *política como praxis relacional*, saber funcional a la "óptima república", a la realización de la comunidad, del ser-en-común, según la perspectiva magistralmente reactualizada y redefinida en el siglo xx por Hannah Arendt. Por la otra, la *política como conflicto*, arte-ciencia funcional a la organización de la potencia, según la trayectoria esbozada por Maquiavelo y por Spinoza (a cuyos ojos, es bueno recordarlo, Maquiavelo se presentaba como un pensador de la libertad y de la vida, mientras Hobbes constituía un pensador del miedo y de la muerte) y retomada —no sin aporías y vacilaciones internas— por la analítica del poder de Foucault. Estoy convencido de que estas dos concepciones de la política —que podemos sintetizar en las fórmulas "política como proceso" y "política como evento"— deben considerarse juntas e interactuando, en contra de las tendencias escolásticas que pretenden cristalizarlas en una antítesis estática. Por la simple pero decisiva razón de que la una es la interfaz de la otra. No podemos entender la política sino a partir de la idea de que es esencialmente relación, proceso de organización del ser en común. Pero al mismo tiempo no podemos, teniendo presente esta idea de política como praxis relacional, dejar en un segundo plano la cuestión de lo "político" como evento: como acto *contingente* y *necesitante* capaz de generar decisiones, elecciones colectivas definitorias, rupturas capaces de imprimirles a las coyunturas "kairológicas" de la historia una determinada dirección.

Insistir en la necesidad de esta conjunción es tanto más importante en la actualidad, en un tiempo en que la política se encuentra aplastada entre los polos de la racionalidad y de la identidad, de la economía y de la religión, de las "formas" y de la "vida". De esta doble neutralización de lo "político" depende el síndrome del "futuro pasado" que hace aparecer a la nuestra como la época de las "pasiones tristes". Por este motivo, hoy como ayer, hoy más que ayer, la reapertura del futuro pasa por la sustracción del presente al dominio de la necesidad y por su restitución a la apertura de la libertad y de la contingencia. Por este mo-

tivo, hoy como ayer, hoy más que ayer, conviene desplazar el foco de la teoría y de la praxis a la constitución de los sujetos, de una subjetividad política radicalmente nueva, capaz de constituirse ya no a partir de la ideología identitaria de la *reductio ad Unum*, sino del criterio y de la potencia simbólica de la diferencia.

II. ARQUEOLOGÍA DEL PODER: ELIAS CANETTI

1. *Ni le soleil ni la mort...*

Ni le soleil ni la mort... "Ni el sol ni la muerte pueden mirarse a la cara." Pocas frases podrían coronar mejor la obra de Elias Canetti que esta máxima del gran moralista francés del siglo XVII François de La Rochefoucauld.[1] El nexo que vincula la luz enceguecedora del Poder absoluto a su prerrogativa de dar muerte es profundo, tal como se manifiesta en el espléndido final del filme de Roberto Rossellini *La prise du pouvoir de Louis XIV [La toma del poder por Luis XIV]* (1966), en el cual Luis, una vez conquistado el poder y elevado al rango de Rey Sol, se retira a sus aposentos y, tomando de la mesa de noche un ejemplar de las *Maximes*, se detiene precisamente en esa frase. A pesar de la atención que se les presta a los rituales y las ceremonias de la glorificación del poder, del sol, no encontramos rastros de él, sino apenas pálidos destellos, en esa extraordinaria arqueología y antropología patogenética del poder que es *Masse und Macht*.[2] Si observamos con detenimiento, su tonalidad domi-

[1] La máxima 26, que modifico levemente, reza literalmente como sigue: "Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement" (François de La Rochefoucauld, *Massime*, Milán, Rizzoli, 1978, p. 90 [trad. esp.: *Máximas*, Madrid, Akal, 2012]).

[2] Elias Canetti, *Masse und Macht*, Hamburgo, Claassen, 1960 (trad. it.: *Massa e potere*, Milán, Adelphi, 1981) [trad. esp.: *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 2000]. Debemos señalar que en la contratapa de la primera edición italiana (Milán, Rizzoli, 1972), redactada probablemente por su traductor, Furio Jesi, la obra se presentaba como una "indagación simbólica de los fenómenos sociales" y como una "antropología patológica" destinada no solo a formular un diagnóstico objetivo y escéptico de las "constantes del comportamiento colectivo" y del "ejercicio del poder", sino también a crear un "procedimiento terapéutico [...] afín al del psicoanálisis" para que "el enfermo tome conciencia de las raíces de su mal y de ese modo promover su curación".

nante resulta mucho más próxima a la amenazadora penumbra de *El proceso* o a los enigmáticos claroscuros de *El castillo* de Kafka, considerado por Canetti como "el mayor experto del poder".[3]

De este modo, la muerte constituye la escena influyente (para decirlo con Freud, la *Urszene*, la "escena originaria" o "primaria") de la entera obra canettiana. Ya lo había percibido con precisión Theodor Adorno cuando, al comienzo de un célebre encuentro radiofónico con Canetti en marzo de 1962, subrayó de inmediato "el significado central que el problema de la muerte" adquiría en sus textos.[4] El tema de la muerte en sí mismo no era en absoluto nuevo. Y no era difícil, como lo hizo puntualmente Adorno, señalar su presencia generalizada "en muchísimas otras obras de la actualidad, antropológicas en un sentido más amplio".[5] Tampoco resultaba novedosa la consecuencia psicológica del tema: el miedo. El miedo por antonomasia, ese *arkhé* o principio de todo miedo que es el miedo a la muerte, no es otra cosa sino la escena inaugural de lo "político" moderno, que encontró a su teórico más lúcido en Thomas Hobbes: pensador odiado pero justamente por eso obstinadamente estudiado por el autor de *Masa y poder*. No obstante, lo que le interesa a Canetti no es el resultado normativo hobbesiano, el pacto o *covenant* que conduce del estado de naturaleza a una sublimación del miedo y de la guerra de todos contra todos en el acto de enajenación fundacional de la soberanía absoluta del "gran Leviatán". En cambio, el aspecto que más le importa es una arqueología del poder en su concreta y corpórea "factualidad": dar lugar a una reconstrucción "arqueológica" de los mecanismos

[3] Véase Kurt Bartsch, *Der grösste Experte der Macht. Elias Canetti über Franz Kafka und den Dichter als "Gegenbild" des Machthabers*, en Kurt Bartsch y Gerhard Melzer, *Experte der Macht: Elias Canetti*, Graz, Droschl, 1985, pp. 133 y ss.

[4] Theodor W. Adorno y Elias Canetti, "Colloquio", en Theodor W. Adorno, Elias Canetti y Arnold Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'uomo*, ed. de Ubaldo Fadini, Milán, Mimesis, 1995, p. 61 [trad. esp.: "Conversación de Elias Canetti con Theodor W. Adorno", en Elias Canetti, *Obra completa*, t. v, Barcelona, Círculo de Lectores y Galaxia Gutenberg, 2012].

[5] *Ibid.*

pulsionales y psicológicos que conducen al animal humano a la cristalización e institucionalización de la "potencia".[6] Al acometer este intento sabe bien que se aventura en un terreno nuevo, nunca hollado hasta el momento. Pero, como todo frecuentador apasionado de libros y de bibliotecas, es perfectamente consciente de que "poco se gana repitiendo viejas teorías"[7] y de que todo aprendizaje "debe ser una aventura, o ha nacido muerto"[8] incluso cuando aquello que se "descubre con *horror* resulta al final ser la simple verdad".[9]

Aventurarse por un camino nuevo significa ir a las raíces de una "experiencia [...] escondida por las convenciones", volver a recorrer los pasajes a través de los cuales "la experiencia de la muerte, peligrosamente acumulada", se ha convertido en "un germen absolutamente esencial del poder".[10] El momento decisivo, el pasaje crucial de la arqueología canettiana es aquel en que tiene lugar la trabazón entre (miedo de la) muerte, poder y supervivencia. Se trata de un "instante concreto",[11] no de una figura de la dialéctica filosófica: no obstante, un instante del cual derivan consecuencias decisivas en cuanto a la determinación de la naturaleza del poder. "La situación de sobrevivir", escribe Canetti en su ensayo "Poder y supervivencia", que aparece dos años después de *Masse und Macht* y que sintetiza su núcleo neu-

[6] Es preciso tener en cuenta aquí que el término alemán *Macht* posee un espectro semántico más amplio que el italiano *potere* [poder]. Y que, según los contextos en los que se lo utiliza en la obra de Canetti, significa a veces el "poder" propiamente dicho, a veces la "potencia". No por nada, para respetar esta amplitud en su significado, la edición francesa consideró necesario adoptar en el título el término *puissance* en vez de *pouvoir* (véase Elias Canetti, *Masse et puissance*, París, Gallimard, 1966).

[7] Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Múnich, Hanser, 1973 (trad. it.: *La provincia dell'uomo*, Milán, Adelphi, 1978, p. 66 [apunte de 1943]) [trad. esp.: *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, Madrid, Taurus, 1982].

[8] *Ibid.*, p. 106 (apunte de 1946).

[9] *Ibid.*, p. 108 (apunte de 1946).

[10] Theodor W. Adorno y Elias Canetti, "Colloquio", *op. cit.*, p. 62.

[11] *Ibid.*

rálgico, "es la situación central del poder".[12] La supervivencia —de hecho, *el sobrevivir*— no refiere a una dimensión trascendental sino más bien a lo concreto de la existencia, a una "situación bien delimitada, inconfundible": la situación en que se encuentra el vivo en relación con un cuerpo muerto. Ningún hombre cree verdaderamente y hasta sus últimas consecuencias en la muerte antes de haberla *experimentado* de manera directa. Pero como son siempre "los otros" los que mueren, es solo a través de los otros que el individuo puede experimentarla. Y, no obstante, si por una parte cada muerte, "cada individuo que muere", alimenta en el vivo que está erguido frente al cadáver que yace el temor de la muerte, por otra parte le transmite una sensación de potencia: "El vivo nunca se siente más alto que cuando está frente al muerto, que ha caído para siempre: en ese instante es como si hubiera crecido".[13] Es a través de esta concretísima experiencia que se genera la *pasión del poder:* una pasión tan entrelazada con la escena de la muerte que nos parece del todo "natural". De tal modo, terminamos por aceptar la pasión del poder "como aceptamos la muerte, sin cuestionarla, sin darnos cuenta seriamente de sus derivaciones y de sus consecuencias".[14] Ese enigma que los filósofos llaman "esencia" del poder está encerrado, pues, para Canetti, en el carácter patogénico de su núcleo originario. Es justamente para aislar este núcleo que es preciso tener en cuenta otro enigma: el *enigma de la masa* que lo preocupó y podría decirse que prácticamente lo acosó durante toda la vida, y que le costó 38 años de "excavaciones arqueológicas" y de sucesivas elaboraciones.

Pero llegados a este punto, antes de pasar a un análisis de algunos momentos clave de la arqueología canettiana, es necesario

[12] El ensayo, que apareció en 1962, fue recogido luego por Canetti en *Das Gewissen der Worte*, 2ª ed, Múnich, Hanser, 1976 (trad. it.: *La coscienza delle parole*, Milán, Adelphi, 1984, p. 44) [trad. esp.: *La conciencia de las palabras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994].

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 49.

proceder, en una especie de *excursus*, a una contextualización de *Masa y poder*, a mi juicio, una de las obras más radicales e innovadoras del siglo xx.

2. *Excursus*. Acerca de la utilidad y el perjuicio del concepto para la vida: Canetti, Adorno y Benjamin

Masse und Macht es un libro que debe leerse con el contrapunto de algunos textos contemporáneos que lo acompañan haciéndole idealmente de corona: *in primis*, las anotaciones recogidas en *Die Provinz des Menschen*. Como es sabido, en 1942 Canetti empieza a escribir estos extraordinarios apuntes, algunos de los cuales —los redactados en forma más estrictamente aforística— "marcan el compás" con una intensidad alcanzada en el ámbito del pensamiento del siglo xx solo por *Minima Moralia* de Adorno. Canetti no es un intelectual del exilio, sino un escritor de la diáspora: un apátrida que encuentra su morada exclusivamente en la salvación y custodia de la lengua alemana. Por otra parte, al igual que Adorno y que el propio Freud, es un judío desafiliado. Pero justamente la seriedad de esta desafiliación, el modo en que pesa en el estilo de su pensamiento, lo lleva repentinamente a una nueva aproximación al judaísmo y a una relectura de los textos bíblicos. Canetti vuelve a leer esos textos. Pero los relee como un laico, con un escepticismo radical, como un provocador del pensamiento, justamente en *La provincia del hombre*, cuyos apuntes se prolongan hasta 1972 y son publicados en Mónaco por Hanser en 1973. Resulta indispensable una lectura cruzada de estos aforismos y de los cristales de pensamiento que se encuentran en *Masse und Macht*.

En una anotación de 1959, Canetti escribe:

> Ayer partió para Hamburgo el manuscrito de *Masa y poder*. En 1925, hace 34 años, tuve la primera idea de un libro sobre la masa. Pero el verdadero germen del libro se remonta a tiempos aun an-

> teriores: una manifestación de trabajadores en Fráncfort por la muerte de Rathenau.[15] Tenía 17 años. Lo mire como lo mire, este libro está presente en toda mi vida de adulto, pero desde que vivo en Inglaterra, es decir, desde hace más de veinte años, casi no he trabajado en otra cosa, si bien con trágicas interrupciones. ¿Merecía este derroche de energía? ¿Se me fueron de las manos de este modo muchas otras obras? ¿Qué puedo decir? *Debía* hacer lo que hice.[16]

Adviértase en el subrayado del *debía* el carácter netamente judío de esta obsesión textual, de este *vínculo incomprensible con la escritura*, que se acentúa aún más en la frase siguiente:

> Estuve bajo un imperativo que jamás comprenderé. Hablé del libro cuando apenas tenía la intención de escribirlo. Lo anuncié como una obra de gran envergadura para encadenarme a él sin escapatoria. Aunque todos los que me conocían me impulsaban a terminarlo, no lo terminé ni una hora antes de lo que creí necesario. Durante todos esos años mis mejores amigos perdieron su confianza en mí, aquello duraba demasiado: y yo no podía censurarlos. Ahora me digo que logré aferrar este siglo por el cuello *[Jetzt sage ich mir, dass es mir gelungen ist, diesen Jahrhundert an die Gurgel zu packen].*[17]

Afirmación, por decir lo menos, clamorosa: Canetti está convencido de haber aferrado al siglo XX por el cuello, de haber captado su núcleo secreto, el centro oculto de irradiación del que parten sus múltiples formas y manifestaciones. No obstante, estas palabras encuentran una exacta correspondencia con lo que anota en otra parte:

[15] Como es sabido, el asesinato de Walther Rathenau representa una de las páginas más trágicas de la República de Weimar.

[16] Elias Canetti, *La provincia dell'uomo, op. cit.*, p. 248.

[17] *Ibid.*, pp. 248 y 249.

> El hecho de estar concentrado en una única obra, *Masse und Macht*, que sabía que probablemente iba a reclamar mi atención algunos decenios todavía, y una especie de prohibición que me impuse de no realizar ningún otro trabajo, sobre todo puramente literario, me produjeron una opresión que con el tiempo adquirió proporciones peligrosas. [...] Solo en 1959 decidí concluir el manuscrito del libro, que considero la obra de mi vida.[18]

Se enfatiza enérgicamente el significado de esta obra. Canetti es un gran escritor, pero todo lo que produjo literariamente le queda subordinado y casi sometido, incluso la espléndida página final de *Las voces de Marrakesh*, dedicada al sonido de la Jamaa el Fna: la célebre plaza de nombre evocador y pleno de resonancias pero de significado incierto. Según algunas interpretaciones, significaría aproximadamente "reunión de muertos", pues en un tiempo se realizaban en ella ejecuciones públicas y las cabezas de los condenados se exhibían allí como advertencia y ejemplo. O bien, según otra hipótesis, significaría "mezquita del fin del mundo". De esta interpretación se deriva probablemente la idea de Canetti de remitir la toponimia de Jamaa el Fna a una especie de Plaza de la Nada: solo una cultura maravillosa puede dar a una plaza el nombre de Plaza de la Nada, y eso no podía sino producir un impacto en la sensibilidad judía de Canetti. Describe una figura completamente cubierta (el "invisible") que al atardecer se prosterna en el centro de la plaza y emite una imploración a Alláh —nombre que expresa, en su carácter impersonal, lo divino (Al-láh) antes que a Dios— que se convierte al final, mientras se hace el silencio en la plaza, en una *a-a-a-a-a* prolongada en un único grito.[19]

[18] *Ibid.*, p. 12.

[19] Véase Elias Canetti, *Die Stimmen von Marrakesh*, Múnich, Hanser, 1964 (trad. it.: *Le voci di Marrakech*, Milán, Adelphi, 1983, pp. 124 y 125) [trad. esp.: *Las voces de Marrakesh. Impresiones de viaje*, Valencia, Pre-Textos, 1996]: la voz del muecín "al límite de lo viviente" con su sonido "profundo, prolongado [...] semejante al zumbido de un insecto: 'a-a-a-a-a-a-a-a' [...] hasta que, en la plaza

A pesar de haber alcanzado estos extraordinarios niveles literarios, Canetti afirma que la obra de su vida es *Masse und Macht*. ¿Por qué? ¿Qué pasa con esta obra? Detrás de ella se encuentran las fechas que él mismo nos ha señalado: 1922, el año del asesinato de Walther Rathenau, y 1927, el año del incendio del Palacio de Justicia en Viena, con noventa muertos.[20] A partir de esos acontecimientos, el experimento de la "Viena roja" tuvo un epílogo trágico: en 1934 los militantes socialistas austríacos fueron sofocados por la represión "catofascista" de Dollfuss, pero combatieron empuñando las armas hasta en los patios del Karl-Marx-Hof, un he-

---

inmensa, no quedaba sino ese único sonido, el sonido que sobrevivía a todos los demás sonidos".

[20] Canetti describió varias veces este evento masivo. Véase, por ejemplo, un pasaje tomado de *La coscienza delle parole, op. cit.*, pp. 332 y 333: "La mañana del 15 de julio de 1927 no estaba yo, como de costumbre, en el Instituto de Química de la Währingerstrasse, sino que me quedé en casa. En el Café de Ober Sankt Veit leí los diarios de la mañana. Aún recuerdo la indignación que me embargó al ver en el *Reichspost* un titular gigantesco que decía: 'Una sentencia justa'. En el Burgenland se habían producido tiroteos de resultas de los cuales murieron varios obreros. El tribunal había absuelto a los asesinos, y el órgano del partido gubernamental [...] pregonaba que ese veredicto era una 'sentencia justa'. Este escarnio a cualquier sentimiento de justicia, más aún que el veredicto mismo, fue lo que exasperó a la clase obrera vienesa. Desde todos los barrios de Viena, los obreros se dirigieron en filas cerradas hacia el Palacio de Justicia, cuyo simple nombre representaba para ellos una encarnación de la injusticia. Hasta qué punto fue una reacción totalmente espontánea pude comprobarlo a partir de mis propios sentimientos. Bajé rápidamente al centro en mi bicicleta y me uní a una de esas filas. La clase obrera, que era en general disciplinada, confiaba en sus líderes socialdemócratas y estaba contenta de que el Ayuntamiento de Viena fuese ejemplarmente administrado por ellos, actuó aquel día *sin* esos líderes. Cuando los obreros prendieron fuego al Palacio de Justicia, el alcalde Seitz, con el brazo derecho en alto, les salió al encuentro en un coche de bomberos. Su gesto no tuvo repercusión alguna: el Palacio de Justicia *ardió*. Pero la policía recibió orden de disparar y hubo noventa muertos. Han transcurrido 46 años y aún siento en mis huesos la emoción de aquel día. Es lo más próximo a una revolución que he vivido jamás en carne propia. Cien páginas no bastarían para describir lo que vi. Desde entonces supe perfectamente que nunca necesitaría leer una palabra más sobre el asalto a la Bastilla: me convertí en parte integrante de la masa, diluyéndome completamente en ella, y no opuse la menor resistencia a cuanto emprendía".

cho que no debe olvidarse, porque la memoria de Europa está hecha también de estos "sumergidos", de estos héroes anónimos.[21] Detrás de *Masa y poder* está el peso de estas dos fechas, que para Canetti brindan una ocasión extraordinaria para entender el mecanismo de sístole y diástole en la base del poder. De hecho, el poder es una pulsión, pero también una pulsación. El poder late, como todas las pasiones originarias, como el amor, como el odio. Es un latido compuesto por la alternancia de sístole y diástole. E igualmente se asemeja al latido de un corazón el fenómeno afín de la masa, con sus intermitencias, sus procesos rítmicos, sus contrapuntos, sus configuraciones variadas y alternadas.

Intentaré reconstruir, traicionando en parte los enunciados y los apotegmas canettianos, la estructura secreta de *Masse und Macht*.[22] Mi propósito es mostrar cómo el límite de Canetti consiste precisamente en aferrar por el cuello al siglo, quedando a su vez prisionero de la "pulsación" del siglo xx: de su no resuelto ir y venir de revolución a reacción, de insurrección a represión, de apertura de nuevos

[21] Para una reconstrucción de estos acontecimientos y de su atmósfera política e intelectual, me permito sugerir la lectura del capítulo "La Vienna di Wittgenstein e la Vienna di Bauer" de mi libro *Dopo il Leviatano*, nueva ed. aumentada, Turín, Bollati Boringhieri, 2000.

[22] Me concentraré casi exclusivamente en el análisis directo de los textos canettianos, aunque teniendo de fondo siempre presentes algunos valiosos aportes de críticos italianos y extranjeros. Entre estos me limito a mencionar: Peter Sloterdijk, *Die Verachtung der Massen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000 [trad. esp.: *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2002]; Youssef Ishaghpour, *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, ed. de Andrea Borsari, Turín, Bollati Boringhieri, 2005; Sven Hanuschek, *Elias Canetti*, Múnich, Hanser, 2005; Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, Il Mulino, 1988 [trad. esp: *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006]; Giovanni Scimonello, *Per Canetti*, Nápoles, Pironti, 1987; Enzo Rutigliano, *Il linguaggio delle masse. Sulla sociologia di Elias Canetti*, Bari, Dedalo, 2007; Ernesto de Conciliis (ed.), *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, Milán, Mimesis, 2008; Luigi Alfieri y Antonio De Simone (eds.), *Leggere Canetti*, Perugia, Morlacchi, 2011. Véanse también el número monográfico dedicado a Canetti de *Cultura Tedesca*, núm. 30, 2006, y la sección dedicada a "Canetti político" al cuidado de Andrea Borsari y Ubaldo Fadini en *Iride. Filosofia e Discussione Pubblica*, núm. 61, 2010.

espacios de libertad a clausura totalitaria. Expresado en otros términos, con todas las reservas del caso: Canetti no va más allá de una representación meramente *descriptiva* del poder, no llega —sino, como lo veremos luego, en las páginas dedicadas al tema del "mando" *(Befehl)* y de la "espina del mando" *(Befehlsstachel)*—[23] al corazón de la *potencia*. Se limita, simplemente, a registrar con la precisión de una diagnosis sus latidos, sus ciclos, sus intermitencias. Por otra parte, sus mismas declaraciones, como columnas de Hércules, fijan los límites de su perspectiva: para Canetti no puede existir una teoría del poder —un concepto— sino solo, como diría Wittgenstein, una *übersichtliche Darstellung*, una "representación perspicua". También para Canetti, como para Kafka, donde el lenguaje del concepto cede es preciso proceder *bildlich*: con el auxilio de imágenes o figuras.[24] Y esto ocurre de una manera ejemplar con el fenómeno del Poder. El poder no puede explicarse, no puede convertirse en objeto de representación: solo se lo puede mostrar, señalar de un modo ostensivo, pero no explicar, ni de-mostrar. Por lo tanto, resulta natural la comparación con otro pensador radical, que la arqueología canettiana anticipa en muchos aspectos: Michel Foucault. Más que de una analogía, se trata de una especie de consonancia de dos grandes descriptores y analistas del poder, como lo fueron en distintas coyunturas del siglo pasado tanto Canetti como Foucault. El poder es como la rosa. ¿Recuerdan el final de *El nombre de la rosa*?[25] No existe una razón suficiente de la rosa: la rosa, simplemente, existe, se da. De un

[23] Véase Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, pp. 365 y ss.

[24] Para este y otros temas, véase el densísimo e interesantísimo libro de Nadia Fusini, *Due. La passione del legame in Kafka*, Milán, Feltrinelli, 1988.

[25] Véase Umberto Eco, *Il nome de la rosa*, Milán, Bompiani, 1980, p. 503 [trad. esp.: *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1982]: "Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus [Todo lo que queda de una rosa muerta es su nombre]". El hexámetro con que se cierra la novela es una variante de un verso de *De contemptu mundi*, de Bernardo de Morlay, monje benedictino del siglo XII. El verso de Bernardo se refería en realidad no a la rosa sino a Roma: "Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus" (*De contemptu mundi*, libro I, v. 952).

modo análogo, el poder existe como la vida; como la vida, precisamente, late de manera incesante, y también del poder no queda al final otra cosa sino un nombre. Pero ¿es este un buen motivo para privarnos de una conceptualización de los fenómenos del poder y de la potencia?

Para responder sin ser injustos con Canetti, querría en primer lugar enunciar su hipotético contraargumento. Canetti nos advierte en *Die Provinz des Menschen* que "la demostración es la desgracia hereditaria del pensamiento".[26] Quien pontifica que el pensamiento es argumentativo o no existe olvida que la demostración y la argumentación, absolutizadas como exclusiva puerta de acceso a la verdad, no constituyen el remedio de nuestros males, sino más bien su patogénesis. Por lo tanto, si vamos más allá de todo lo que Canetti afirma de un modo explícito y reconstruimos el mapa de sus distintas afirmaciones al respecto, podríamos decir que, si reducimos el pensamiento a lógica y procedimiento argumentativo, le quitamos el centelleo de la intuición: modalidad que encontramos en el arte, pero también en los grandes descubrimientos científicos. Si nos limitamos a decir que el pensamiento consiste en la argumentación, no estamos tomando en cuenta que la historia del pensamiento ha avanzado por las brechas de la intuición, exactamente del mismo modo que el arte y la ciencia. Pero más aún. Canetti alberga, como Adorno, una desconfianza radical hacia el concepto. Intentemos entender el motivo.

El concepto, en tanto compendio de la realidad, en tanto síntesis casi compulsiva de la vida real, implica siempre, para Adorno, un *Verblendungszusammenhang*, una "estructura de enceguecimiento". No por nada la novela más famosa (si bien una obra de juventud) de Canetti, publicada en español con el título de *Auto de fe* (con el permiso de su autor), en su edición original se titulaba *Die Blendung* (que significa literalmente "el deslumbramiento"): en el momento mismo en que transformamos la realidad en concepto, ini-

[26] Véase Elias Canetti, *La provincia dell'uomo*, *op. cit.*, p. 20.

ciamos su reducción y su parálisis por deslumbramiento, y lo que en primer lugar se sacrifica es lo multiforme y lo variable del aspecto metamórfico de la vida misma. En toda idea de la totalidad existe para Canetti, al igual que para Adorno, una implícita apologética de lo existente, radicada no en un aparato ideológico o en un sistema categorial determinado sino en el concepto en cuanto tal. Los ejes de referencia indispensables para entender la apuesta de la *querelle* en torno al concepto —o, parafraseando a Nietzsche, en torno a "la utilidad y el perjuicio del concepto para la vida"— son los que nos ofrece Adorno en su *Negative Dialektik*, su última gran obra teórica.[27]

En relación con este punto, no debemos olvidar que *Dialéctica negativa* se abre con una casi dedicatoria a Benjamin, para, no obstante, proseguir de inmediato con una crítica hacia él, culpable de darle todavía demasiada importancia al concepto. Su último texto, a un tiempo testimonial y testamentario, son las tesis *Sobre el concepto de historia*.[28] Quien sigue sosteniendo que a Benjamin no le importaba el concepto debería explicar por qué tituló su último escrito *Über den Begriff der Geschichte*. Lo hizo, con toda evidencia, porque consideraba que la historia debía ser referida precisamente al concepto. Adoptar en filosofía una actitud radicalmente benjaminiana significa, en consecuencia, crear nuevos conceptos o redefinir (es decir, reinventar) los viejos, haciendo desaparecer, de todos modos, los que Adorno llamaba *Begriffsleiche:* los "cadáveres conceptuales" que siguen deambulando como zombis en los circuitos de nuestro léxico, aunque ya hace tiempo que han muerto. En cambio, nosotros encontramos en Canetti la idea de que en lugar de los conceptos son necesarias descripcio-

[27] Véase Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966 (trad. it.: *Dialettica negativa*, ed. de C. A. Donolo, Turín, Einaudi, 1971) [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1971].

[28] Véase Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, I, 2, Fráncfort del Meno, 1974 (trad. it.: *Sul concetto di storia*, ed. de G. Bonola y M. Ranchetti, Turín, Einaudi, 1997) [trad. esp.: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 2008].

nes significativas, excavaciones arqueológicas, mapeos, clasificaciones e historias clínicas que deben siempre medirse con la realidad concreta. Razón por la cual, cada vez que introducimos un elemento de conceptualización, no podemos olvidar que se trata de una fórmula insaturada, de una fórmula que, lejos de resolver en sí misma el entero sentido, se caracteriza, por el contrario, por una parcialidad deliberada, por una renuncia consciente a la completitud: "En todo pensamiento es importante lo que este no dice, hasta qué punto ama esto que no dice y hasta qué punto se acerca a ello sin tocarlo".[29] Lo no dicho se convierte así en un excedente necesario, un axioma de incompletitud del sistema de lo decible que solo nos permite discernir el elemento que considero extraordinariamente vital en la aproximación canettiana al tema del poder: el *principio del mando* como medio de pasaje del miedo de la muerte a la supervivencia, y, al mismo tiempo, como *espina* siempre clavada en ambos polos de la relación de poder. Retomemos ahora el hilo del análisis del texto, que interrumpimos con este *excursus*.

3. El enigma de la masa

Como vimos, la muerte es la escena primaria de *Masse und Macht*. Pero si bien "la muerte constituye naturalmente el peligro por excelencia",[30] la masa se genera a partir de un síntoma cotidiano, aparentemente obvio, del miedo de la muerte: el miedo al contacto con el *otro* o con el *desconocido* (términos que en el texto figuran como sinónimos, lo cual ya resulta de por sí problemático). Canetti lo asume como un hecho natural y universal, arraigado en un presupuesto tácito pero fundamental al punto de producir una reacción en cadena en los circuitos de su obra entera: el aislamiento de la vida individual, que ve a cada ser humano como "un molino de viento

[29] Elias Canetti, *La provincia dell'uomo*, *op. cit.*, p. 49.
[30] Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, p. 279.

en una inmensa llanura".[31] Sin embargo, volviendo al punto de partida de la obra, es lícito preguntarse si el "temor a ser tocado" es verdaderamente universal y generalizable, si no depende en cambio de los diferentes coeficientes de sociabilidad, de las distintas experiencias del cuerpo, de los distintos umbrales del pudor y de la repugnancia presentes en diferentes contextos culturales. Como en otros pasajes de *Masa y poder*, resulta difícil aquí sustraerse a la impresión de que Canetti proyecta hacia atrás sobre la escena de origen actitudes y formas de comportamiento propias de las sociedades "civilizadas". Por esta vía establece una especie de *continuum* entre el miedo al contacto y una línea de tendencia destinada a desembocar en la paranoia del poder. Cuando considera al "poderoso como sobreviviente", Canetti observa que "el tipo paranoico del poderoso" puede reconocerse en esos individuos que buscan por todos los medios poner distancia entre ellos y los demás, porque ven en los demás una potencial amenaza a su propio cuerpo.[32]

¿En qué se origina, pues, la masa? En una *natural pero paradójica* doble fuga. Los individuos huyen simultáneamente del miedo de la muerte y de la propia individualidad: "Cada hombre tiene la sensación de superar en la masa los límites de su persona".[33] Este doble y simultáneo *exit* es definido por Canetti con la expresión: "Inversión del temor a ser tocado" *(Umschlagen der Berührungsfurcht)*.[34] Pero —debemos subrayar de inmediato este aspecto— la doble naturaleza de la fuga determina necesariamente (según una concatenación que remite a un *pathos* de la necesidad de ascendencia espinoziana) una duplicidad en sus consecuencias. En la masa, el hombre se libera tanto del miedo al contacto (síntoma cotidiano del miedo primario de la muerte) como de la propia diferencia individual: "Las diferencias ya no cuentan, ni siquiera las del sexo".[35] A través

[31] Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, p. 21.
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*, p. 23.
[34] Véase Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, pp. 17 y ss.
[35] *Ibid.*, p. 18.

de la inversión, por lo tanto, nos encontramos todos libres del miedo y en pie de igualdad. Pero —y no se insistirá nunca lo suficiente en el peso de este *pero*— la dimensión en la cual esta doble consecuencia liberadora e igualitaria puede tener lugar es *solo* la masa *(die Masse allein):* lo cual significa, ateniéndonos a la lógica, excluir la posibilidad de liberarse del miedo de la muerte y de alcanzar la igualdad en otra dimensión, es decir, en un espacio dinámico relacional en el cual poder ser libres sin amenazas e iguales sin renunciar a la propia singularidad (si bien estando siempre en conflicto, no correr peligro de muerte, presente o diferido). Pero más aún: un "más aún" que compromete directamente la experiencia temporal. La masa no es el resultado de un *proceso.* Es un *evento.* Un acontecimiento repentino y espontáneo que se produce de la misma manera que un fenómeno natural. Evento "tan enigmático como universal", la masa se forma de improviso "allí donde antes no había nada", allí donde "nada se preanunciaba, nada se esperaba *[Nichts ist angekündigt, nichts erwartet worden]*".[36] En esta repentina "evenemencialidad" de la masa reside también la raíz de su íntima precariedad: si el evento más importante que con ella se determina es el de la "descarga" *(Entladung),*[37] con el alivio que deriva de la anulación en un único cuerpo de las diferencias de sexo, rango y condición, ese mismo instante de liberación acarrea el peligro de la disgregación. Este peligro solo se puede evitar a través de la formación de asociaciones capaces de convertir los anteriores vínculos y relaciones jerárquicas en lo que Canetti llama "cristales de masa" *(Massenkristalle).*[38] Sin embargo, para asegurarse una duración estas nuevas agrupaciones deben someterse a "reglas férreas" e incorporar un número limitado y rigurosamente seleccionado de miembros. La masa en sentido estricto, en cambio, está destinada a disgregarse.

[36] *Ibid.*, p. 19.
[37] Véase Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, pp. 20 y 21.
[38] *Ibid.*, p. 22.

Pero ¿qué es la masa en cuanto tal? ¿Cuál es el prototipo de la masa? Para responder a esta pregunta es indispensable no atenerse rígidamente a las distinciones clasificatorias que hace Canetti: las dirigidas a especificar las características de la masa con base en la *calidad* y la *dominante afectiva*, pero sobre todo la distinción de base de la cual dependen todas las demás, la que hace entre masa *abierta* y masa *cerrada*. Mientras la masa abierta representa la "forma extrema de la masa espontánea",[39] caracterizada por un tropismo al crecimiento ilimitado, pero por esto mismo sujeta a la disgregación tan pronto como deja de crecer, la masa cerrada se constituye renunciando al crecimiento y privilegiando la importancia de la *duración*. La consolidación de la masa cerrada solo puede tener lugar a través de una fijación de *límites:* cada límite, de hecho, bloquea el crecimiento espontáneo y desordenado "pero en compensación obstaculiza y retarda su flujo de salida".[40] Y, no obstante, se caería en un error si se buscara el sentido de la distinción en una "igual dignidad" de los dos tipos de masa. El pensamiento de Canetti al respecto es claro e inequívoco: "La auténtica masa es la masa *abierta*".[41] Pero el momento crucial, el pasaje decisivo para entender el sentido de la entera arqueología canettiana, lo da la continuación de la frase: la masa abierta es la que "se abandona libremente a su impulso *natural* de crecimiento".[42] Si considero necesario subrayar aquí el adjetivo, es justamente para señalar el típico procedimiento retroactivo que sostiene la entera estructura de *Masse und Macht*: procedimiento que consiste en atribuirle a una inclinación natural, a una pulsión originaria del animal humano, esa tendencia a la multiplicación, al crecimiento ilimitado, a la masificación de hombres y de cosas, que en realidad es el resultado de dinámicas inherentes al proceso occidental de civilización que desemboca en la modernidad capitalista. Aunque

[39] Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, p. 19.
[40] *Ibid.*, p. 20.
[41] *Ibid.*, p. 24.
[42] *Ibid.* El énfasis me pertenece.

con un lenguaje distinto, Adorno le hizo una crítica semejante al papel crucial que se le atribuye a la "muta de multiplicación" (analizada en el segundo "bloque" de *Masse und Macht*),[43] recurriendo a dos argumentos decisivos: 1) el "mandamiento de la automultiplicación" solo aflora con las grandes religiones de redención como el judaísmo y el cristianismo (sobre todo en su versión católica), mientras está casi totalmente ausente en las llamadas "religiones naturales, míticas o mágicas"; 2) el imperativo del crecimiento "es únicamente de naturaleza histórica y [...] se conecta con la categoría de propiedad, de la propiedad transmisible de una manera permanente".[44] La objeción, aunque formulada con sumo respeto, le daba un golpe mortal —como lo veremos más adelante— al principio básico que sostiene la entera estructura de *Masse und Macht*. Sin embargo, para llegar a este punto neurálgico debemos primero dar una serie de pasos en nuestro análisis.

La concatenación de efectos que emanan del principio básico de la arqueología de Canetti determina una suerte de paralelismo entre los dos polos de la masa y del poder: del lado de la *masa* —una vez separado el primer par de la división cuatripartita, la masa de acoso y la masa de fuga, comunes a hombres y animales, del segundo par, las masas específicamente humanas de la prohibición y de la inversión— se produce una tensión constante que da lugar, como ya se ha indicado, a una alternancia de sístole y diástole. Es fundamental el evento designado por Canetti con el término *Ausbruch*, "estallido": toda masa cerrada se encuentra tarde o temprano expuesta a rebeliones contra los ritos y las ceremonias que la limitan. La naturaleza del evento se mantiene sustancialmente idéntica en la mecánica pulsional que la produce, aunque asume distintas características en la historia de las religiones (como la ruptura en un sentido universal llevada a cabo por el cristianismo paulino con respecto al judaísmo o la impugnación budista al sistema de castas de la India), o en la historia política (como en el caso, típicamente mo-

[43] Véase Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, pp. 129 y ss.
[44] Theodor W. Adorno y Elias Canetti, "Colloquio", *op. cit.*, p. 73.

derno, de la Revolución Francesa). Por otra parte, del lado del *poder* el movimiento de sístole y diástole determinado por la bipolaridad de *prohibición* e *inversión* se traduce en la originaria y constitutiva ambivalencia simbólica del *mando*. Desde el momento en que toda orden deja una "penosa *espina*"[45] tanto en quien la emite como en quien debe ejecutarla, la liberación de la espina puede tener lugar, de parte del destinatario-ejecutor, transmitiendo a su vez la orden a un subalterno o rebelándose contra el superior aliándose (es decir, *haciendo masa*) con sus subalternos; mientras que en quien detenta el mando se produce un "contragolpe": la "angustia de mando" *(Befehlsstachel)* que aumenta de intensidad cuanto más se acerca al vértice y a las fuentes mismas del mando.[46]

No podemos ocuparnos ahora de los aspectos más conocidos de la clasificación canettiana de los fenómenos de la masa y de la muta. Solo nos referiremos a la importancia decisiva de algunas figuras, cuanto menos para señalar su distancia con respecto a la *Psicología de las masas* de Gustave Le Bon y a la tendencia de Freud a "sustituir la teoría de la sociedad por una psicología individual proyectada a lo colectivo".[47] Intentemos enumerarlas. Las *masas invisibles*, que se agolpan en el imaginario de las comunidades humanas condicionando sus comportamientos individuales y colectivos: desde los muertos y los espíritus de las religiones arcaicas (o denominadas primitivas) hasta los demonios y los ángeles de la teología cristiana. El *complejo persecutorio* connatural a la masa, acosada por el temor a los enemigos no solo externos, sino también al mucho más insidioso enemigo interno ("el enemigo en el sótano").[48] El paso de la *masa de acoso de la matanza colectiva* a la *masa de acoso moderada* de las modernas sociedades democráticas, en las cuales el rito sacrificial arcaico

[45] Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, p. 69.

[46] Véase Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, pp. 372 y 373.

[47] La observación entre comillas es de Adorno, con una implícita referencia al ensayo de Freud *Psicología de las masas y análisis del Yo*. Véase Theodor W. Adorno y Elias Canetti, "Colloquio", *op. cit.*, p. 79.

[48] Véase Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, p. 28.

queda sublimado en las matanzas simbólicas puestas en escena por la picota mediática de los medios de comunicación.[49] Las varias expresiones de la *masa doble:* vivos/muertos, hombres/mujeres, hasta la masa doble por antonomasia representada, desde los inicios de la humanidad, por la guerra, donde la masa —observa Canetti retomando implícitamente un motivo de Carl Schmitt— se desdobla en los agrupamientos contrapuestos de amigos y enemigos.[50] El *cristal de masa,* que se distingue de la masa cerrada por estar limitado internamente por su articulación estructural, mientras la masa cerrada, internamente fluida y móvil, solo está limitada en sus extremos por los límites que la separan del exterior:[51] un ejemplo típico de cristal de masa es representado por la corte en los regímenes monárquicos.[52] Los *símbolos de masa,* a través de los cuales (a partir del fuego, del mar y de la selva) Canetti describe, una vez más con resonancias que nos recuerdan a pensadores de la crisis que por cierto no eran de su predilección, como Schmitt y Heidegger, el fenómeno de las naciones (consideradas "como si fueran *religiones*"):[53] si el símbolo de masa de los ingleses es el mar (y en este punto parece estar leyendo *Tierra y mar* de Schmitt...), el de los alemanes es la selva (y aquí resulta natural la mención del *Schwarzwald* heideggeriano...).[54] La *muta* que, presentada por Canetti como la unidad más arcaica de la cual derivan tanto la masa como los cristales de masa, aparece también en cuatro formas o funciones distintas, todas igualmente fluidas, que interactúan entre sí transformándose con facilidad la una en la otra: muta de caza, de guerra, de lamentación y de multiplicación.[55] A través de estas figuras, Canetti nos brinda la descripción de la concreta fuerza motriz del crecimiento de la humanidad, que se puede entender solo en relación con las

[49] *Ibid.*, p. 62.
[50] *Ibid.*, pp. 80-87.
[51] *Ibid.*, p. 89.
[52] *Ibid.*, p. 486.
[53] *Ibid.*, p. 202.
[54] *Ibid.*, pp. 204-207.
[55] *Ibid.*, pp. 111 y ss.

metamorfosis, según un movimiento que definí en el pasado, basándome en Peter Berger, como una proyección temporal de las "pirámides del sacrificio".[56] Gracias al nexo entre metamorfosis y multiplicación, dentro de esta dinámica se esclarece el *lugar del ritual*. Los rituales cumplen la función de "caja negra", de "cámara de compensación" que transforma la muta de caza en muta de multiplicación. En relación con este punto me parece útil referirme a un aforismo de 1957, también de *Die Provinz des Menschen*, en el cual la muta como cristal de masa susceptible de multiplicación se presenta vinculada de una manera estrecha a la descripción canettiana del movimiento de sístole y diástole del poder:

> He distinguido cuatro tipos de muta y ahora los encuentro una vez más reunidos en un fenómeno único. Pero esto nada dice en contra de la clasificación en cuatro tipos, sino que solo significa que yo estaba colmado de algo realmente existente. Es solo un modo particular de describir algo que existe. No se puede acceder a lo concreto de las cosas si antes no se las clasifica y no se las delimita. No obstante, es peligroso mantener esas delimitaciones a partir del momento en que ya encontramos las cosas que estábamos buscando.[57]

En este punto, es necesario hacerse la pregunta: ¿cuáles fueron las cosas —de hecho, la cosa— que Canetti estaba buscando?

4. En el principio era el mando: el hombre y el animal

La *cosa* que Canetti estaba buscando es justamente esa fuente, esa pulsión inicial, el *arkhé* que encuentra en el *Befehl*,* en el principio

[56] Me refiero a mi libro *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo* [1983], nueva ed. aumentada, Turín, Bollati Boringhieri, 2005 [trad. esp.: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989].

[57] Elias Canetti, *La provincia dell'uomo*, *op. cit.*, p. 227.

* *Befehl*, en italiano *mando*, significa tanto mando como orden y mandamiento. [N. de la T.]

de mando. Por medio de la "memoria animal" presente en el fenómeno de la muta, el enigma del poder debería aclararse en su génesis: como acto dependiente de la psicología "todavía por completo inexplorada",[58] del aferrar y del incorporar. El mismo "núcleo más íntimo" del poder, el *secreto*, se relaciona con este "proceso primario de incorporación" en la "desconocida y pasiva oscuridad del cuerpo".[59] Incluso en el estilo pulido de sus formas arquitectónicas más civilizadas, la esencia del poder se vincula al simbolismo arcaico de la boca y de los dientes: órganos primarios (y primer "ordenamiento") del poder, en tanto relacionados con el "*acto de incorporar* a la presa".[60] El mismo, idéntico *continuum* con el reino animal se encuentra en el análisis del mando: "El mando es más antiguo que el lenguaje, de otro modo los perros no podrían entenderlo".[61] Pero esta continuidad con el comportamiento animal determina un efecto sobrecogedor, desestabilizante, o para ser exactos, "des-antropomorfizante". El nexo constitutivo del poder no queda expresado originariamente por la dupla *mando-obediencia* (como lo sostienen las actuales reactualizaciones del tema, por otra parte nobilísimo, de la "servidumbre voluntaria"), sino por la dupla *mando-fuga*. "La más antigua y eficaz forma de mando es la *fuga*, que le dicta al animal quién es más fuerte que él".[62] Lo más asombroso de esta tesis es la atribución de la categoría de *mando* a los actos de amenaza o de intimación cumplidos por los animales más fuertes sobre los animales más débiles: "El mando deriva [...] del *mando* [de la *orden*] de fuga".[63] La única diferencia entre hombres y animales reside originariamente en el hecho de que, mientras en el mundo animal el mando tiene lugar entre animales de distinta especie, en el mundo humano tiene lugar entre individuos que pertenecen a la misma especie. Es cierto

[58] Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, p. 243.
[59] *Ibid.*, pp. 350 y 351.
[60] *Ibid.*, p. 248.
[61] *Ibid.*, p. 365.
[62] *Ibid.*, p. 366.
[63] *Ibid.*

que Canetti mismo, al continuar con su análisis, ve la necesidad de advertir que en las relaciones humanas "el mando se aleja notablemente de su origen biológico, es decir, del mando de fuga", y que esta "desnaturalización del mando de fuga biológico educa a los hombres y a los animales a una especie de cautiverio voluntario, con toda una serie de grados y matices".[64] Y, no obstante, el diferencial entre la dimensión humana y la animal se considera una mera cuestión de *distancia*, no de una distinta *naturaleza* en las relaciones de dominio: en otras palabras, la "domesticación no cambia por completo la esencia del mando".[65]

Para evitar caer en formas veterohumanistas de antropocentrismo, es preciso a esta altura formular la crítica a Canetti en términos más precisos y pormenorizados. Es difícil no reconocerle a su tesis del origen animal de las formas más avanzadas y simbólicamente más complejas de las relaciones humanas un carácter disruptivo. Ella nos permite, por una parte, percibir no solo en la dimensión biológica y emocional, sino también en la dimensión social más evolucionada y civilizada de los individuos y de los grupos humanos, la persistencia de mecanismos inconscientes, de comportamientos estereotipados, automatizados y codificados que traicionan la indisolubilidad de su vínculo con el reino animal. Por otra parte, nos da la posibilidad de descubrir en muchas especies animales la presencia de estructuras relacionales y de protocolos de "reconocimiento", de "prestigio" y de "sometimiento" que presentan marcadas analogías con los ceremoniales del hombre cuya finalidad es la reproducción o la salvaguarda del "orden". Todo esto es útil en la medida en que lleva a la especie humana a *descentrarse*, y, en consecuencia, a rever y "renegociar" sus relaciones con las otras especies animales. Pero en ningún caso debe inducirnos a pensar que las relaciones entre los animales dependen de factores como la violencia o el poder. Si la expresión inmediata de la fuerza es un dato bioló-

[64] Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, pp. 370 y 371.
[65] *Ibid.*, p. 371.

gico y animal, la relación de poder, en cambio, es específica y exclusivamente humana. Las mismas relaciones de fuerza en el mundo animal no son en realidad fines en sí mismos, como sucede en las relaciones humanas, sino que dependen de un complejo sistema de reconocimiento que establece, a menudo con una precisión extraordinaria, la posición de cada individuo de la misma especie dentro del funcionamiento global de un grupo, y de individuos de distintas especies dentro de un determinado *hábitat* natural. En resumen: todo comportamiento animal siempre tiene lugar dentro de los límites fijados por un código instintivo cuya finalidad es la regulación global de la vida colectiva del grupo y del contexto ambiental de pertenencia. Por este motivo, ningún animal, ni siquiera el depredador más feroz, traspasa sus propios límites; y una vez cumplidas las propias funciones satisfaciendo las propias necesidades, se siente por completo saciado. Solo los individuos humanos no conocen la saciedad, porque solo los individuos humanos actúan —por cierto no todos, no necesariamente, ni en todas las sociedades ni en todas las épocas en igual medida— bajo el impulso de un *deseo ilimitado*. Por esta razón decisiva, el uso de la violencia, de la amenaza y de la coacción constituye un rasgo característico del sistema de relaciones instituido por las sociedades humanas y no de las relaciones que regulan la vida y las formas de comportamiento de los animales no humanos. El propio Canetti, en otro lugar, al comienzo de la sección dedicada a los "Elementos del poder", siente de inmediato la necesidad de advertir que la dimensión del *poder* es más general y más amplia que la inmediata y natural de la fuerza: no es casual que en alemán la misma palabra que expresa la amplitud y generalidad del poder, *Macht*, no derive de *machen* (hacer), sino de la antigua raíz gótica *magan*, que corresponde al verbo español "poder" e indica la *potencia* entendida como capacidad, como "ser capaz de".[66]

[66] *Ibid.*, p. 339.

Sin embargo, como ya lo señalamos previamente, el aspecto más innovador e inquietante de *Masa y poder* reside quizás en el tema de la *espina del mando*. Para introducirlo, Canetti se ve obligado a hacer una distinción ulterior entre *mando a individuos* [orden a individuos] y *mando a muchos* [orden a muchos]. A falta de estas distinciones, la relación de poder quedaría reducida a la dimensión casi natural del dominio, como el de los padres sobre los hijos (no es casual que Canetti ofrezca el ejemplo de los niños como sujetos "especialmente destinados a recibir órdenes").[67] Debemos señalar de pasada que una exigencia análoga "desnaturalizadora" en la caracterización del poder fue planteada por el propio Carl Schmitt en un texto que precede en pocos años la publicación de *Masse und Macht*, con expresiones sorprendentemente similares a las de Canetti: "Si el poder que un hombre ejerce sobre otro deriva de la naturaleza, entonces o bien es el poder del padre sobre su prole o bien es solo la superioridad de los dientes, de los cuernos, de las zarpas, de las garras, de las glándulas venenosas y de otras armas naturales".[68] Y, no obstante, la razón de la distinción que plantea Canetti hunde sus raíces en un motivo todavía más profundo: en los distintos efectos que produce la espina del mando si la orden está dirigida a un solo individuo o a muchos individuos. Si bien se presenta como un evento instantáneo e impuesto desde el exterior, el mando no tiene un carácter unívoco sino ambivalente. Todo mando está constituido por dos elementos: un *impulso* y una *espina*. El impulso, la "energía motora"[69] del mando, encierra la coacción del destinatario a ejecutar la orden, mientras la espina está destinada a permanecer en quien la cumple. La espina del mando introyectada acaba por agudizarse, transformando la natural resistencia inicial del subalterno en oposición y en abierta

[67] Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, p. 369.

[68] Carl Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Pfüllingen, Neske, 1954 (trad. it.: *Dialogo sul potere*, Génova, Il Melangolo, 1990, p. 13) [trad. esp.: *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010].

[69] Así lo define Canetti en su diálogo con Adorno, "Colloquio", *op. cit.*, p. 81.

rebelión. Pero —y este es el punto que merece destacarse— todo esto sucede *solamente* cuando el mando se ejerce sobre un solo individuo: "Únicamente la situación del mando *aislado* determina la formación del mando-espina".[70] En la masa, en cambio, el mando se expande horizontalmente e, incluso si algunos empiezan a rebelarse, el movimiento se disipa de una manera fulmínea sin crear ninguna espina: "Por lo tanto, un mando a muchos presenta un carácter del todo particular. Su objetivo es hacer de muchos una masa, y en la medida en que lo logra no produce ningún miedo".[71] A esta altura, el universo canettiano parecería configurarse como un espacio concentracionario, sin posibilidad de fuga o de redención: un espacio en el cual el Poder, con sus "elementos" y sus múltiples técnicas (de la amenaza al secreto, del distanciamiento al enmascaramiento) parece capaz de bloquear todo conato de *metamorfosis*. Y, no obstante...

Y, no obstante, la espina del mando no actúa solo sobre los dominados, sino también sobre quienes emiten las órdenes, transformándose en una "angustia de mando" que crece desmesuradamente cuanto más se asciende hacia los vértices del poder. No le quedan, pues, al poderoso sino dos caminos: librarse de la espina renunciando al poder o, como Schreber (a cuyo caso Canetti le dedica como conclusión de su libro páginas importantes, que van más allá de la lectura en clave psicoanalítica de Freud y de Lacan),[72] encerrarse en el delirio paranoico de "suprimir a los otros para ser el único", el Superviviente por antonomasia. O bien, como solución más moderada y frecuente, pero no por ello "normal", cultivar el "deseo de servirse de los otros para convertirse en único con su ayuda".[73]

[70] Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, p. 375.

[71] *Ibid.*

[72] Véanse a este respecto Roger Gentis, *La Folie Canetti*, París, Nadeau, 1992; Mario Erdheim, "Canetti und Freud als Leser von Schrebers 'Denkwürdigkeiten eines Nervenkunden'", en *Akzente*, núm. 42, 1995, pp. 232-252; Andrea Borsari, "Paranoia e potere in Elias Canetti", en *Iride*, núm. 61, 2010, pp. 575-586.

[73] Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, p. 561.

5. La paranoia del poder

Antes de finalizar esta relectura de *Masse und Macht*, querría intentar traducir las extraordinarias y revolucionarias ideas que nos deja en herencia en un lenguaje y desde una perspectiva teórica diferente. La lógica del poder parece estar constituida por dos polos: el impulso a la multiplicación y la obsesión paranoica de la supervivencia a cualquier precio. No debemos olvidar que, anticipando tantos aportes "actuales" que con toda ligereza lo ignoran, Canetti define la paranoia, en el sentido literal del término, como una *enfermedad de poder*, cuyo análisis "permite formular conclusiones acerca de la naturaleza del poder a las que no se podría llegar de ninguna otra manera con la misma completitud y claridad".[74] Se trata ahora de comprender *por qué* y *de qué manera* los dos polos no son en absoluto antitéticos, sino que se confabulan en un trabajo de *Entwandlung*, de antimetamorfosis. Es decir, entender en qué sentido tanto la dinámica del crecimiento como la estática de la duración (cuya forma patológica extrema está representada por la obsesión paranoica de la supervivencia) convergen en el bloqueo de la metamorfosis (*Verwandlung*). La solución del enigma será posible solo a partir de una doble condición: llevar lo ilimitado de la multiplicación a la ruptura que se ha producido en la experiencia del tiempo con la modernidad de matriz judeocristiana, y llevar la pulsión a la supervivencia como deseo de anular a los otros materialmente (suprimiéndolos) o simbólicamente (empequeñeciéndolos) a la lógica de la identidad. En ambos casos nos encontramos con formas de duración homogéneas: simbólico-temporal la una, simbólico-identitaria la otra. Justamente es a partir de su homogeneidad que se presentan hostiles a cualquier *Verwandlung*. Y es precisamente gracias a su entrelazamiento que la temporalidad infuturante, acumulativa e irreversible de la escatología de matriz judeocristiana ha podido funcionar como factor

[74] Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, p. 544.

implosivo de estabilización indefinida de la duración identitaria y de contención del potencial explosivo y antiidentitario de las metamorfosis. Pero en ambos casos —conviene volver a precisarlo— no se trata de eventos naturales, sino de procesos socioculturales específicos, que se pueden reconstruir genealógicamente y que con su potencia performativa han condicionado la historia del mundo, al menos hasta hoy, a pesar del surgimiento de contratendencias poderosas. Debemos cuidarnos de las ilusiones ópticas que produce ese *artificio sociocultural de la naturalidad* que a partir de la economía política moderna induce a considerar como naturales y originarias estructuras, formas sociales y estilos de conducta que en realidad son el fruto de determinadas dinámicas históricas de cambio. El dominio capitalista y la técnica global son el producto de un proceso sociocultural específico, si bien algunos presupuestos antropológicos estaban ya virtualmente presentes desde los orígenes en la *plasticidad* característica del animal humano y en lo *ilimitado del deseo* (no solo de bienes materiales, sino también de bienes simbólicos) que lo diferencian de otras especies animales. En todo caso, se trata de una falta de límites solo potencial o virtual, que antes del surgimiento de la globalización no se había manifestado sino de un modo relativo y en una medida acotada, en contextos culturales no occidentales (y que, no obstante, tiende a presentarse en todas partes, incluso en Occidente, en formas y en medidas sensiblemente distintas, y en los sujetos de sexo masculino más que en los de sexo femenino). Sin embargo, es preciso agregar una puntualización decisiva: si el entrelazamiento de los dos polos del crecimiento (ilimitado) y de la lógica identitaria es específicamente moderno, esto no significa que los dos polos sean cooriginarios y contextuales, es decir, ambos modernos y específicamente occidentales. Es moderno solo el polo del crecimiento ilimitado, aunque estaba prefigurado en la teología por la temporalidad acumulativa e infuturante de las religiones de redención. En cambio, el polo identitario no es ni moderno ni específicamente occidental: haciendo las salvedades del caso, está presente en todas las comunidades humanas como delimitación de

los confines basada en la división nosotros/los otros. Y, sin embargo, con la modernidad la lógica identitaria, que en otras culturas y en otras épocas de Occidente mismo se presentaba básicamente respetuosa del límite, a un tiempo se ha masificado e individualizado, transformándose en obsesión identitaria de la duración y en estímulo ilimitado al placer. Por esta vía, el avance del proceso de civilización y la globalización tecnoeconómica han introyectado el elemento arcaico inherente a los mecanismos simbólicos de la identidad sin transformarlo en su lógica estructural, sino simplemente sublimándolo en una serie vertiginosa de "superaciones" sucesivas que lo potencian bloqueando la metamorfosis. También por este motivo lo arcaico y lo hipermoderno pueden convivir proficuamente, y seguir alimentando el estímulo inflacionario inherente a la tríada canettiana "producir-superar-sobrevivir".[75] En el mundo moderno, la inflación tiene una envergadura semejante a la de las guerras o las revoluciones, afirma Canetti en el parágrafo de *Masse und Macht* titulado "Inflación y masa",[76] precisamente porque "suprime las diferencias entre los hombres que parecían destinadas a durar eternamente y empuja en una sola masa de inflación a personas que en otras circunstancias difícilmente se hubieran saludado".[77] El desplazamiento del centro de gravedad de la política a la economía no hace, por lo tanto, más que confirmar la íntima conexión —estructural y simbólica— que aglutina poder, multiplicación y masificación. En el "Epílogo" de la obra vuelve a aparecer una idea análoga, en relación con el vínculo producción-masificación humana. La producción moderna no es otra cosa sino un incremento "monstruoso" del "antiguo contenido de la muta de multiplicación".[78] Pero su aumento constante no afecta solo a los productos. Su principal tendencia es "más pro-

[75] A este respecto, sigue siendo uno de los más agudos y originales aportes italianos acerca de Canetti el artículo de Massimo Cacciari, "Il linguaggio del potere in Canetti: Uno spoglio", en *Laboratorio Politico*, núm. 4, 1982, pp. 185-197.

[76] Véase Elias Canetti, *Massa e potere*, *op. cit.*, pp. 218 y ss.

[77] *Ibid.*, p. 223.

[78] *Ibid.*, p. 566.

funda" y afecta a una masa creciente de hombres, en tanto potenciales compradores: "A partir del multiplicarse de los objetos" la producción alcanza "el sentido original de toda multiplicación, la de los hombres mismos".[79]

La pasión por lo concreto que sostiene y alimenta el escueto y desencantado diagnóstico de Canetti parece no dejar espacio alguno para una solución o propuesta normativa.[80] La única brecha que se abre se plantea como un hallazgo diagnóstico objetivo que queda enteramente dentro de la dinámica incremental del poder y de la supervivencia. En un mundo marcado por el crecimiento exponencial de la producción masiva y de la técnica, en el cual todos los sistemas políticos de Oriente y de Occidente se esfuerzan no por destruirse sino por *superarse* los unos a los otros, el Poder se ha vuelto demasiado grande, pero por esto mismo, también más *fugaz*. La angustia de mando, que siempre acosó a los poderosos, hoy ha "crecido desmesuradamente" hasta volverse intolerable. Se trata pues de trabajar sobre el "punto débil del superviviente".[81] Pero sin albergar fáciles esperanzas: con la conciencia de que, antes de que esa angustia lo conduzca a la catástrofe, el poderoso muy probablemente habrá "llevado a la ruina a muchos otros".[82]

Canetti no parece hacerse excesivas ilusiones, ni vislumbrar *chances* de liberación: también en sus formas más acostumbradas y proceduralizadas, el mando continúa representando "una condena a muerte en suspenso".[83] Detrás del enigma del poder se esconden siempre y solamente el rostro petrificante de la Gorgona y el potencial de violencia que es capaz de desencadenar:

> ¡Que este rostro haya llevado a esta guerra y que no lo hayamos exterminado! Y somos millones, y en la tierra sobreabundan las

[79] *Ibid.*

[80] A este respecto, véase Peter Sloterdijk, *Die Verachtung der Massen, op. cit.*, p. 10.

[81] Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, p. 570.

[82] *Ibid.*, p. 571.

[83] *Ibid.*, p. 570.

> armas. Hay municiones para tres mil años, pero este rostro sigue estando aquí, siempre, la gran cara de la Gorgona sobre nosotros, y nosotros todos petrificados asesinando a los demás.[84]

Resuena en estas palabras de 1942 el eco de un *leitmotiv* de Hans Kelsen, que circuló ampliamente en la cultura vienesa del *Zwischenkriegzeit*, del clima entre las dos guerras: quienquiera que se asome a mirar detrás de la fachada civilizadora del derecho positivo no encontrará el proyecto armónico y liberador de una ley natural, sino solo el rostro de las gorgonas del poder. Al ir más allá de esta fachada, Canetti parece entrever que la clave del enigma del poder y de la mirada petrificante de la Gorgona debe, en última instancia, referirse a la lógica de la identidad, o como observa en un aforismo de 1944, a la obsesión del Uno: "El número Uno nos ha cautivado y ahora estaremos para siempre a su merced".[85]

Estamos dentro de la prisión del Uno. Pero el Uno, antes de constituirse como Poder, se origina en la potencia simbólica encapsulada en la lógica de la identidad. ¿Cómo se puede, entonces, salir de esta prisión del Uno, de esta lógica identitaria de la potencia y del crecimiento sin límites? La respuesta parece oscilar entre dos polos. Hay una vía de salida para el escritor (para el *Dichter*), que consiste en el aislamiento y en la renuncia lúcida a sobrevivir a los demás en el propio presente para poder mantenerse vivo para la posteridad: es lo que hizo Stendhal al preferir la inmortalidad al éxito; es lo que hizo Kafka al elegir "el exilio del cuerpo de su época".[86] De este modo encarnaron la figura del escritor como "custodio de las metamorfosis",[87] ofreciendo, gracias a su "inversión del sacrificio de los muertos" y de la pulsión ilimitada a la supervivencia, un cuadro "que es exactamente el opuesto al que ofrecen los poderosos que arrastran consigo a la muerte todo lo

[84] Elias Canetti, *La provincia dell'uomo*, *op. cit.*, p. 17.
[85] *Ibid.*, p. 80.
[86] Nadia Fusini, *Due*, *op. cit.*, p. 15.
[87] Elias Canetti, *La coscienza delle parole*, *op. cit.*, p. 387.

que los circunda".[88] Sin embargo, como Canetti mismo debió reconocer, una liberación tal del poder es "por su propia naturaleza una solución reservada a pocos".[89] En relación con el presente, no parece ver ninguna salida, sino en una dimensión de la libertad entendida simplemente como fuga, tal como lo expresa en un fragmento de 1942 que abre casi programáticamente *La provincia del hombre:*

> La palabra libertad sirve para experimentar una tensión importante, quizá la más importante. El hombre siempre quiere *irse*, y si el lugar adonde quiere ir no tiene nombre, si es indefinido, ilimitado, entonces se lo llama libertad. La expresión espacial de esta tensión es el violento deseo de transponer un límite, como si no existiera.[90]

La única manera que tiene Canetti de concebir la liberación es el éxodo, la fuga lateral, un ir a un lugar indeterminado, a un país sin nombre: haciendo *como si* ya no hubiera fronteras, prohibiciones, barreras identitarias ni amenazas de "supervivientes". No sé si entre los recovecos de su extraordinaria obra se encuentra un mensaje liberador para nosotros. Creo más bien que su "representación perspicua" de la endíadis masa-potencia lo ubica finalmente más cerca de Hobbes que de Spinoza: de ese mismo Spinoza para el cual el *"acutissimus Machiavellus"*[91] —ese Maquiavelo tan odiado y desconocido por Canetti— era un pensador de la libertad y de la vida, mientras Hobbes —artífice del "gélido monstruo"— era en cambio un pensador del miedo y de la muerte.

[88] Elias Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, p. 336.
[89] *Ibid.*, p. 570.
[90] Elias Canetti, *La provincia dell'uomo, op. cit.*, p. 15.
[91] Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*, v, 7 [trad. esp.: *Tratado político* [1986], Madrid, Alianza, 2004].

III. PODER, IDENTIDAD, ESCRITURA: HERTA MÜLLER

1. EL *TIMELESS TIME* DEL PODER

¿Qué es el poder? ¿En qué se ha convertido hoy en el *timeless time*, en el tiempo sin tiempo en el cual nos toca vivir; en este eterno presente de la prisa y de los placeres sincopados; en esta repetición coactiva de la búsqueda del goce, que se traga como las arenas movedizas toda perspectiva de futuro? Nuestras condiciones de vida en el mundo globalizado parecen dominadas por una megamáquina sin metas y sin lógica que, ignorando nuestras necesidades y carente de un proyecto para el futuro, avanza a un ritmo cada vez más acelerado bajo el impulso de la ganancia y del éxito a corto plazo. Pero ¿es posible vislumbrar un límite, un umbral, una línea de resistencia capaz de romper el círculo vicioso de poder y de supervivencia, permitiéndonos salir del síndrome del futuro pasado y de las "pasiones tristes"?

Para que esto suceda es necesario que escritores y filósofos se transformen en cartógrafos y geógrafos de la existencia, en meteorólogos capaces de entender y descifrar los "signos de los tiempos", en diagnosticadores capaces de desplazar el foco de la atención de las estructuras a los sujetos. Algo así logra Elias Canetti, como vimos, sobre todo en obras como *Masse und Macht* o *Die Provinz des Menschen*. Allí descubrimos pensamientos de una extraordinaria y luminosa previdencia, como por ejemplo el que encierra este aforismo de 1943:

> Todo es éxito y el éxito en todas partes es lo mismo. Solo ha cambiado una cosa: el número creciente de hombres ha llevado a masas cada vez mayores. Lo que se descarga en algún lugar de la tierra se descarga en todas partes; a la destrucción ya no se le

> pueden poner límites. Los poderosos, en cambio, que continúan planteándose sus metas de siempre, viven todavía en su viejo mundo limitado. Son ellos los verdaderos provincianos, los aldeanos de nuestro tiempo; nada está más alejado del mundo que el realismo de los ministros y de los ministerios: es superado solo por el de los dictadores, que se consideran todavía más realistas.[1]

Un diagnóstico igualmente despiadado de las nuevas formas de dominio, a partir de las "bajezas"* de la vida cotidiana, lo encontramos hoy en la obra de Herta Müller, en la cual el Poder parece haberse transformado del canettiano "recipiente de la masa" en un sistema paranoico de control capilar e indiferenciado, en el cual todos terminan por convertirse en potenciales subversores del orden.

2. Tierras bajas

"Y eso que aún somos jóvenes." Una nota de melancolía resuena en el penúltimo relato de *En tierras bajas*, titulado "El parque negro": el único que con una dedicatoria a su compañero ("Para Richard") rompe la escueta, rigurosa economía de la descripción de la cotidianidad para dar voz a una larvada protesta y abrir una ventana al mundo. ¿Qué hacer si, háblese de lo que se hable, se habla siempre de una derrota? ¿Qué sentido tiene, si no se encuentra nada mejor que ahogar el miedo en un vaso de vino?

> Y eso que aún somos jóvenes.
>
> Y ha vuelto a caer un dictador, y la mafia ha vuelto a matar a alguien, y un terrorista agoniza en Italia.

[1] Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Múnich, Hanser, 1973 (trad. it.: *La provincia dell'uomo*, Milán, Adelphi, 1978, p. 45 [apunte de 1943]) [trad. esp.: *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, Madrid, Taurus, 1982].

* *Niederungen* en alemán y *bassure* en italiano tienen el doble significado literal y figurado de tierras bajas y bajezas morales. [N. de la T.]

No puedes beber, muchacha, para combatir tu miedo. Vas vaciando a sorbos esa copa como todas las mujeres que no tienen una vida, que no tienen voz en estas cosas, en esta sociedad y en ninguna otra cosa. Ni siquiera en las propias.

Si la gente no te defiende, ¿qué puede llegar a suceder?

Hay un vacío en tus ojos. Tus sentimientos están vacíos y rancios. Qué lástima, muchacha, qué lástima por ti.

La autora de *Niederungen* no tenía todavía 30 años cuando su *opera prima* (1982) apareció en la Rumania de Ceauşescu con los cortes de la censura, para ser reeditada en Alemania dos años más tarde en su versión integral. Quienes se sorprendieron por la severidad de esa medida para un libro en apariencia "impolítico", carente de críticas explícitas al régimen y descriptivamente *naïf*, demostraron ser ellos mismos los ingenuos, incapaces de entender la carga de denuncia y la potencia subversiva que podía liberar una simple y desencantada descripción de la situación reinante. Sobre todo cuando una descripción semejante proviene de una mirada femenina atenta a los detalles de la vida cotidiana.[2]

El existente, decía Theodor Adorno, es siempre negativo como totalidad. Y en toda totalidad —grande o pequeña— que se imponga a través de la lógica de la identidad y de la autoafirmación, el poder tenderá inevitablemente a adquirir las características del Horror. Por esta simple y decisiva razón, la reconstrucción literaria de los horrores del régimen represivo rumano no puede perdonar, según Herta Müller, a la "pequeña patria" de Niţchidorf: el pequeño pueblo del Banato suabo donde se originan las reconocidas peculiaridades de su lenguaje. Tras una infancia que se describe como "muda", aparece el lívido resentimiento de un grupo

[2] Véase Herta Müller, *Niederungen*, Berlín (Oeste), Rotbuch, 1984 (trad. it.: *Bassure*, Milán, Feltrinelli, 2010; el fragmento citado arriba se encuentra en la página 154) [trad. esp.: *En tierras bajas*, Madrid, Siruela, 1990]. Para un marco biográfico y de la escritura y el pensamiento de Herta Müller, véase el libro con la entrevista de Gabriella Lepre, *Herta Müller. Un incontro italiano*, Roma, Avagliano, 2009.

derrotado: alemanes que fueron saliendo de a poco del desastre nazi (como su padre, enrolado en las ss) y pequeños y medianos campesinos expropiados por el régimen nacionalcomunista. Desde el interior de las familias, los sentimientos al mismo tiempo de pérdida y de miedo vuelven más rígido el apego a las raíces alemanas en sus componentes más tradicionales: disciplina y devoción, obediencia y orden. El pueblo natal sigue estando presente en la cabeza de Herta incluso durante la época de sus estudios universitarios de filología germánica y rumana en Timişoara: una memoria al mismo tiempo apremiante e inexpresable, como todos los recuerdos infantiles cuando no existieron intercambios en una lengua realmente compartida. Solo en la escritura se produce por fin el milagro de que la infancia muda de Herta encuentre una voz. Pero es un margen estrecho, peligrosamente reducido, para rescatar el teorema de la imposibilidad de la palabra que será enunciado con claridad en 1994, al principio y al final de la novela *Hertzier*:[3] "Si permanecemos en silencio, incomodamos a los demás, [...] si hablamos, nos volvemos ridículos". Para evitar la interdicción, sus textos toman la forma de soliloquios en los cuales la ficción literaria se convierte en la dimensión destinada a albergar la degradación como única forma de vida que se puede experimentar en tiempos de miseria y abandono.

3. Ficción

Solo desde la perspectiva de la "bajeza", de las "tierras bajas", es posible visualizar el estatus paradójico de la normalidad: las características siniestras y alienantes que asumen las relaciones cotidianas en el mezquino microcosmos de la vigilancia totalitaria. En ambos casos, el recorte de las palabras deriva de las experiencias

[3] **Herta Müller**, *Hertzier*, Hamburgo, Rowohlt, 1994 (trad. it.: *Il paese delle prugne verdi*, Rovereto, Keller, 2008) [trad. esp.: *La bestia del corazón*, Madrid, Siruela, 2009].

primarias del miedo y de la enajenación. En ambos casos es preciso dar cuenta de lo que "queda" de la subjetividad individual y de las relaciones de amistad y de confianza que pueden sostenerla. En este registro ficcional poético reside el auténtico factor de *resistencia* al poder que presenta la obra de Herta Müller. El intento de verbalizar antiguas percepciones vibrantes de verdad subjetiva constituye el rasgo sobresaliente de sus textos. No obstante, se trata siempre de una *erfundene Wahrnehmung:* de una "percepción inventada".[4] El rasgo característico de esta percepción es una sensualidad que se entrega por entero a la potencia simbólica de las palabras: una suerte de colisión entre las "percepciones" del mundo externo y las "imágenes" del mundo interno, a través de las cuales el Yo no solo se refleja en el mundo y entra en conflicto con él, sino que también se desdobla reflejándose conflictivamente en la imagen de su *Doppelgänger.*

De ahí la atmósfera surreal que se desprende de las descripciones, realistas hasta en el más mínimo detalle, de los textos reunidos en *En tierras bajas:* cuentos, según el juicio visionario formulado en su momento por Claudio Magris, "simples y difíciles como el paso de los años". La conjunción de los dos términos apunta a la lógica paradojal de una cotidianidad en la cual el "paso" de los años no da lugar a ningún cambio, sino solo a la monótona repetición de lo idéntico. Este es el origen del estigma funerario que marca la escritura de *Niederungen,* cuyo primer cuento está dedicado, precisamente, a "La oración fúnebre". Pero también del movimiento de subterránea rebelión que la atraviesa. La crudeza carente de toda autoindulgencia con la que Müller representa los ritos, las costumbres y los códigos relacionales de su comunidad de origen les sugiere a muchos un paralelo con el tratamiento no menos desencantado que otro gran escritor, Thomas Bernhard, le dedica al ambiente de la provincia de Salzburgo. El *fremder*

[4] Véase Herta Müller, *Der Teufel sitz im Spiegel,* Berlín, Rotbuch, 1991, pp. 9-31. Véase también de Norbert Otto Eke (ed.), *Die erfundene Wahrnehmung. Annäherung an Herta Müller,* Paderborn, Igel, 1991.

Blick,[5] la mirada enajenada y enajenante que Herta le dirige tanto al régimen rumano como a la comunidad del Banato, podría en este punto inducirnos a inscribir su obra bajo el rótulo de la *Heimatlosigkeit:* de esa carencia de patria propia de esos escritores que, aunque en una condición de exilio interno o externo, reencuentran y custodian su verdadera patria en su lengua materna. En realidad, las cosas no son tan simples. Es verdad que Müller adopta como su lema la frase de Jorge Semprún: "La patria es aquello que se dice" *(Heimat ist das, was gesprochen wird)*.[6] Pero la adopción de esta fórmula, lejos de avalar la ecuación lengua=patria, se propone problematizar radicalmente el lugar común según el cual la patria es la lengua en la que se habla y se escribe. La afirmación de Semprún implica, por el contrario, que uno se siente en su propio hogar solo donde se tiene la libertad de decir todo lo que se quiere decir. El carácter no descriptivo sino performativo de la frase explica el sentimiento de extrañamiento y de "apolitia" que Müller advierte en cualquier situación de prohibición explícita o de condicionamiento indirecto (político o sociocultural) a la expresión del propio pensamiento o de las propias potencialidades creativas. Un sentimiento que continúa advirtiendo incluso después de 1987, luego de su fuga a Alemania: "Extraño —escribe en 2003— no es para mí lo contrario de conocido, sino lo contrario de familiar".[7] A partir de este momento, la función testimonial de la escritura, ya presente en *Niederungen*, se confía a la práctica de la "autoficción" *(Autofiktion)*: concepto tomado (y libremente adaptado) de Georges-Arthur Goldschmidt.[8]

[5] Véase acerca de este tema el volumen de Paola Bozzi, *Der fremde Blick. Zum Werk Herta Müllers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

[6] Herta Müller, *Heimat ist das, was gesprochen wird*, Blieskastel, Gollenstein, 2001.

[7] Herta Müller, "Der fremde Blick oder Das Leben ist ein Furz in die Lanterne", en *Der König verneigt sich und tötet*, Múnich, Hanser, 2003, p. 136 [trad. esp.: "La mirada distinta o la vida es cual pedo bajo la farola", en *El rey se inclina y mata*, Madrid, Siruela, 2011].

[8] Véase Ralph Köhnen, "Terror und Spiel. Der autofiktionale Impuls in frühen Texte Herta Müllers", en *Text-Kritik*, núm. 115, 2002, p. 19.

4. Desafiliación

Asignarle al momento "ficcional" de la escritura una relevancia mayor que la autenticidad de las historias narradas significa para Müller, ya instalada en Alemania, traspasar el umbral de un ulterior desencanto. La repetición del sentimiento de extrañeza en el nuevo país donde se ha refugiado, en esa Alemania donde se habla y se escribe en "su" lengua, le otorga una madurez repentina y precoz, como si hubieran transcurrido años luz desde el tiempo vivido en Rumania, pero —a pesar del diferente escenario sociopolítico— sin cambios sustanciales en su propia relación con el orden reinante. A la exclamación de *En tierras bajas* "y eso que aún somos jóvenes" le hace ahora de contrapunto irónico la frase de Pavese usada como epígrafe en *Reisende auf einem Bein* [Viajera en una sola pierna],[9] su primera novela escrita en el exilio berlinés: "Pero yo ya no era joven". En el paso de una condición marcada por la experiencia del miedo, bajo un régimen basado en la vigilancia y la amenaza, a su nueva situación en un país a punto de unificarse bajo un régimen liberal democrático, Herta siente que persiste su sentimiento de desafiliación, desarraigo y malestar producido por la carencia de una patria. Su *fremder Blick* ahora se ha duplicado. Herta es doblemente extranjera: extranjera en la patria de origen que ha dejado atrás, extranjera en el exilio. El *leitmotiv* del vacío identitario, que ya recorre los cuentos de *En tierras bajas*, se acentúa con la lúcida conciencia de encontrarse en una perenne condición de *outsider*. La tensión entre extrañamiento y búsqueda de la identidad confiere a todas sus obras posteriores un tono que oscila entre una melancólica apatía y la angustia, una rebeldía impotente y la resignación. La figura dominante de una identidad siempre en tránsito le confiere a su escritura el carácter de una narrativa de viaje distópica, que ve en el poder, en sus mecanismos de inclusión/exclusión, la fuente perenne de toda apertenencia y desafilia-

[9] Herta Müller, *Reisende auf einem Bein*, Berlín, Rotbuch, 1989 (trad. it.: *In viaggio su una gamba sola*, Venecia, Marsilio, 1992).

ción. Ningún cambio puede tener lugar en la vida si la existencia se encuentra inmersa en el poder y seducida por sus lógicas (terroristas o flexibles). El estado de privación casi metafísico en el cual se encuentran los individuos no depende de la naturaleza: no tiene nada que ver con la presunta miseria de la *condition humaine*. Deriva más bien de las lógicas de desposeimiento, desplazamiento y destitución de la identidad generadas por el poder. La opresión del vigilado, al igual que la expoliación del prisionero, es un estado producido activamente, reiterado y monitoreado por un orden de cosas, según los casos, elemental o sofisticado, pero siempre violento. Sometida a esa lógica restrictiva, la identidad de los individuos se proyecta en un "afuera" perenne, según un teorema de la imposibilidad que excluye a priori todo posible bienestar en un "dentro", en una patria o morada estable.

El "dentro" de la patria se convierte así en un "afuera" interiorizado, en el cual el apátrida, el "apólida", es un ser espectral privado de libertad y de peso ontológico. El carácter omniinvasivo que adquiere la vigilancia en los mismos sistemas "democráticos" contemporáneos, la idea de ser constantemente observados y clasificados, induce a los sujetos a un desdoblamiento, dando lugar a fenómenos obsesivos (tendencialmente patológicos) de autoobservación. Yo no crecí, dijo una vez Herta Müller, sino que "fui crecida". Esto es como decir: no somos nosotros los que vivimos, sino que nos vive una potencia extraña. Y sigue vigilándonos incluso cuando creemos que hemos huido hacia la libertad. La vigilancia del poder no perdona ni siquiera a las palabras. A veces tenemos la sensación aguda de ser observados, o incluso espiados, por las mismas palabras que pensábamos usar, que consideráramos haber elegido libremente. Y que en cambio nos han elegido, poniéndole su sello y clasificando nuestra identidad. Hay un escondite en las palabras, declaró no hace mucho Müller: un escondite en el cual siempre está al acecho un espía del poder. Y, al decir esto, pensaba en un término preciso: *Lager*. Palabra clave del poder que atraviesa la entera experiencia de su escritura y que revela cómo la trayectoria de su viaje es en realidad un movi-

miento circular de regreso a una imagen invertida de Ítaca, entendida como distopía de la antipatria. En una de sus últimas novelas, *Atemschaukel*,[10] nos encontramos en presencia del eterno retorno de un Horror destinado a marcar de una manera indeleble la existencia del joven rumano alemán Leo Auberg, deportado en 1945 y prisionero durante cinco años en un *Lager* soviético.

Este retorno demuestra precisamente la influencia fundamental de la *Urszene*, de la escena primaria del Banato suabo, en cuyas "bajezas" se inicia el viaje de Herta Müller. Partiendo de un no lugar, su escritura-testimonio termina hablándonos del no tiempo en suspenso de una mujer que ya no sabe, como el personaje de Irene al final de *Reisende auf einem Beine*, si su condición es la de viajera con tacos altos o la de habitante con una maleta. Pero ¿la impronta de lo provisional y de la ambivalencia no señala quizá la condición de universal desarraigo en la que nos encontramos todos en esta difícil fase de pasaje de la clausura del estado de cosas presente a un futuro que tarda en perfilarse?

En una Europa donde ciertos movimientos bajo tierra parecieran estar haciendo resurgir el látigo retórico de las raíces, la escritura de una mujer centroeuropea galardonada con el Premio Nobel nos señala que la identidad es siempre una fórmula no saturada: un viaje de la libertad y una búsqueda incesante. Y que la primera diferencia que hay que promover y salvaguardar de cualquier forma de poder es la de la singularidad.

[10] Herta Müller, *Atemschaukel*, Múnich, Hanser, 2009 (trad. it.: *L'altalena del respiro*, Milán, Feltrinelli, 2010) [trad. esp.: *Todo lo que tengo lo llevo conmigo*, Madrid, Siruela, 2010]. Para la preparación de este libro, Herta Müller se valió de testimonios de supervivientes: en primer lugar, del poeta Oskar Pastior, que murió en 2006.

IV. MUTACIONES Y METAMORFOSIS. LA NUEVA ESCENA DEL PODER

1. El discurso del poder después de la posmodernidad

Volver a plantear el "discurso del poder" puede resultar una nota discordante en medio de una reflexión sobre el futuro de la sociedad global. No engañe la dramatización de los actuales debates sobre el conflicto de turno, casi siempre oscilantes entre el mercado y la violencia, las finanzas y la guerra, los recursos energéticos y las lógicas geopolíticas de ocupación neocolonial, o de control "poscolonial", indirecto, de algunas zonas neurálgicas del planeta. Si lo miramos bien, justamente en estos debates el poder —o mejor dicho, los interrogantes acerca de sus nuevas lógicas— juega el papel del gran excluido. Hasta hace poco tiempo, tanto las tendencias mayoritarias de la posmodernidad filosófica como el cariz tomado por la investigación sociológica contemporánea trataban al poder como si fuera un concepto obsoleto e inútil: pesado lastre metafísico o residuo mitológico que era preciso deshechizar. Me refiero, en particular, a un *leitmotiv* de la filosofía posmoderna que se remonta a un ensayo de Richard Rorty recogido en el volumen de 1998 *Truth and Progress*.* El poder es un fetiche conceptual, una palabra-zombi de la cual es preciso desembarazarse lo antes posible. Una especie de fantasma del escenario, revivido por Michel Foucault, que es preciso relegar lo antes posible a la trastienda del *theatrum philosophicum* occidental. En una sociedad pluralista, compuesta por átomos "agenciales" que operan sobre la base de una racionalidad individualista y competitiva

* Trad. esp.: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2000. [N. de la T.]

susceptible de traducirse en la pragmática del diálogo democrático, el recurso a la noción fetiche de Poder parece a un tiempo redundante y nocivo. Por lo demás, de un modo no muy diverso, las teorías neofuncionalistas en sus innumerables variantes respaldan desde hace tiempo una especie de eutanasia del poder destinado a una gradual e inexorable extinción en circuitos de una creciente complejidad y diferenciación social: una sociedad organizada según la división en sistemas y subsistemas funciona optimizando cíclicamente sus propios equilibrios y sus propios dispositivos de autoestabilización sin ninguna necesidad de perturbar a las familiares, demasiado familiares, fantasmagorías del Poder.

Al contrario —es cuanto intentaré argumentar—, asistimos hoy en día al surgimiento de nuevas formas de poder posdemocrático. No obstante, estoy convencido de que el concepto de "posdemocracia" debe asumirse en la actualidad en un sentido distinto de como ha sido replanteado recientemente por el sociólogo inglés Colin Crouch.* A los fines de mi argumentación, me parece útil servirme de algunos temas esbozados por un agudo experto en los *trends* de la comunicación global, el discípulo y heredero de McLuhan, Derrick de Kerckhove. El estudioso canadiense, amigo y colega con quien tuve varias veces la oportunidad de confrontar ideas, parte de una premisa que encontrará familiar quien tenga presentes los resultados producidos por la reflexión filosófica italiana de los últimos tres decenios acerca de los nexos de relación conflictiva *mythos-logos* y oralidad-escritura: la democracia es sin duda hija del alfabeto, y por lo tanto del *logos* dialógico, que presupone, precisamente, el discurso racional. No sabemos, sin embargo, hasta qué punto puede conciliarse con las nuevas condiciones de la era postelectrónica y digital.

No obstante, me temo que para señalar los riesgos de la nueva fase no es del todo adecuado el concepto de "aristocracia electrónica": expresión demasiado consoladora, si tenemos en cuenta el

* Colin Crouch, *Posdemocracia*, Madrid, Taurus, 2004. [N. de la T.]

hecho de que la aristocracia constituyó siempre una de las formas "buenas" de gobierno en la tipología clásica griega. Me parece más apropiado, para ofrecer una descripción más acorde con nuestra contemporaneidad, el uso del término "oligarquía": concepto que corresponde a la faz negativa —o, para decirlo con Maquiavelo, a la versión "defectuosa y corrupta"— de la aristocracia. El escenario que se muestra ante nuestros ojos exhibe una proliferación creciente de nuevas oligarquías electrónicas, en el cual va tomando forma una nueva dimensión del poder. El poder se nos presenta hoy con las características y la estructura de un poder "mediocrático", donde la expresión de cuño grecolatino *mediocracia* indica justamente la aproximación e hibridación de la esfera del poder con la esfera de los medios.

2. Flujos globales y poderes de fusión

Para analizar las nuevas formas de poder posdemocrático, debemos concentrarnos en la dinámica de redistribución y reasignación de los "poderes de fusión" de la modernidad. Demasiado a menudo, en el pasado, identificamos la modernidad con los "flujos" de la modernización. Y hoy repetimos punto por punto el mismo error, identificando a la globalidad exclusivamente con su aspecto "fluido": con los flujos de la globalización económica (en realidad, sobre todo, con la financiera-comercial y con la tecnológica-comunicacional). La característica esencial del evento moderno lo da en cambio la afirmación de un específico "poder de fusión" que consiste en la posibilidad de deconstruir y reconstruir los núcleos de poder con relativa rapidez. El poder moderno fue siempre poder de fusión: poder de crear conglomerados que a su vez sirven de catalizadores del proceso social y de las dinámicas de diferenciación entre los que detentan los códigos de la comunicación. Al afirmar esto, es preciso también agregar que no se trata de un fenómeno de gemación espontánea, sino de una dinámica de pluralización conflictiva destinada a modificar en profundidad tanto la estructura

conceptual como la dimensión pragmática de lo "político". Articularé y presentaré esta tesis en dos fases: primero, estructural, y luego, cultural, aunque no debemos olvidar que las dos dimensiones están íntimamente entrelazadas.

3. Autodeconstrucción

El poder, en la actualidad, ya no puede buscarse en las lógicas del modelo de Westfalia, en lo que algunos han denominado el "mito westfaliano": en las lógicas de un orden internacional centrado en las relaciones de paz/guerra, de amistad/enemistad entre Estados-nación soberanos y territorialmente cerrados. Nos vemos enfrentados, en este caso, a un doble nivel de obsolescencia. En primer lugar, asistimos al crepúsculo de la política de potencia, de la celebérrima *Machtpolitik*. Lo cual no significa tanto que ya no se intente hacer política a través de la potencia, sino más bien que esas acciones son improductivas, incluso ineficaces. En este sentido, el ejemplo de Estados Unidos resulta paradigmático. El Estado conducido por Bush reaccionó a los desafíos globales recurriendo a una política de potencia que demostró claramente su incapacidad de dominar las nuevas formas de conflicto (Iraq *docet*). En segundo lugar, experimentamos de una manera directa, me atrevería a decir en carne propia, la obsolescencia de lo que algunos juristas denominan el "territorio jacobino". Es así que el Estado está en decadencia no solo como *Machtpolitik* —política de potencia en el sentido clásico—, sino también en tanto ligado a la política democrática jacobina: en su versión revolucionaria y en sus versiones posrevolucionarias de "revolución pasiva", según la célebre expresión de Antonio Gramsci.

Para llegar hasta el fondo del enigma del Poder en un marco globalizado, debemos proyectarnos, como intenté demostrarlo en mis trabajos de los últimos años, "después del Leviatán", más allá de la perspectiva teórica y de los horizontes históricos y estructurales del Estado soberano. La soberanía ya no es capaz, ni como concepto

ni como operador analítico, de dominar y "comprender" los fenómenos que se están produciendo ante nuestros ojos. La tesis que estoy enunciando lleva implícita una paradoja, que en general dejan escapar las expresiones genéricas como "crisis del Estado" u otras similares. El tema del ocaso del Estado o del declive de la soberanía es un *long seller* que atravesó los debates del "largo siglo XX" (feliz expresión del difunto sociólogo italiano Giovanni Arrighi, en muchos sentidos preferible al "siglo corto" de Eric Hobsbawm). Basta con echar una mirada distraída al repertorio bibliográfico de las ciencias políticas y sociales del siglo que acaba de pasar para toparse con centenares de volúmenes, de ensayos y de doctas controversias con títulos que remiten a la "crisis del Estado" o a la "decadencia de la soberanía". No resulta temerario, entonces, afirmar que el *Zeitgeist*, el "espíritu del tiempo" del siglo XX, se inicia y se cierra bajo el signo de tales fórmulas. Por otra parte, en el nuevo cuadro global la trayectoria del *trend* al que aluden esas fórmulas parece difícilmente apreciable bajo un mero perfil empírico sociológico, con solo recurrir a las técnicas de medición tradicionales. Ya muy oportunamente Saskia Sassen advirtió al respecto que el cuadrante internacional de la época posterior a la Guerra Fría, examinado en términos puramente cuantitativos, no se caracteriza en absoluto por "menos Estado", sino, al contrario, por "más Estado". Apreciación que se puede compartir —téngase en cuenta— no solo por la incuestionable circunstancia de que después de la caída del imperio soviético ha crecido notablemente el número de Estados que adhieren a la Organización de las Naciones Unidas (ONU); sino también porque la mayor parte de los Estados ha visto ampliarse y no restringirse el ámbito de su competencia y de su intervención reguladora (baste con pensar en el fenómeno de las *authorities* o en la aparición en escena de una potencial "Superpolítica" acerca de cuestiones bioéticas y biopolíticas que en un tiempo estaban relegadas a la esfera prepolítica o impolítica). Una "representación perspicua" —como hubiera dicho Wittgenstein— de la crisis del Estado en el mundo globalizado nos devolvería la figura paradójica de un *declinar creciendo*. En el multiverso global, el Estado declina mientras crece, y crece mientras declina.

Por lo tanto, ¿tiene todavía sentido adoptar fórmulas ya obsoletas como "crisis del Estado" y "erosión de la soberanía", o expresiones recientes pero de sentido análogo como "constelación posnacional" (Jürgen Habermas) y "orden poshobbesiano" (Philippe Schmitter)? A pesar de que se estén engrosando de nuevo (con alianzas verdaderamente improbables, pero no necesariamente sorprendentes) las filas de los *laudatores temporis acti* dispuestos a relanzar posiciones "soberanistas" y a decretar el fin del sueño globalizador, sigo creyendo que la respuesta no puede sino ser afirmativa. La parábola epocal del Leviatán ya se ha consumado de manera definitiva. El Estado-nación ya no es más, ni podrá nunca volver a ser, el objeto y el referente privilegiado de la política. Pero esto no significa que su curva entrópica proceda de un modo acelerado o según un ritmo lineal. En resumen, los criterios para la apreciación de la declinación de la forma-Estado no pueden ser cuantitativos, sino cualitativos: no les concierne la mayor o menor amplitud de la estructura del Estado, sino más bien la eficacia de su soberanía. La crisis del Estado consiste en la inexorable deflación de sus prerrogativas "soberanas", entendidas como centros propulsores y terminales de imputaciones "en última instancia" en el ámbito de la política interna e internacional. Pero la gradual y lenta pérdida de eficacia de la soberanía no puede medirse con las herramientas tradicionales de las ciencias sociales, justamente en tanto remite a una dinámica sistémica global que es al mismo tiempo una variable dependiente de relaciones e interacciones en muchos aspectos inéditas. El indicador de la progresiva pérdida de eficacia de la soberanía es un fenómeno microscópico que todavía no es visible a simple vista. No se trata de un fenómeno exógeno, de un desmantelamiento del Estado por obra de factores externos, sino de un fenómeno endógeno, perceptible en un sutil movimiento de autodeconstrucción del Estado. En el intento de hacer frente a la masa crítica de contingencia que lo invade, el Estado se "autodeconstruye", se desarticula, descentra sus funciones volviéndolas, al mismo tiempo, más penetrantes y menos jerárquicas: se organiza cada vez más en los

términos del gobierno y de la "gubernamentalidad" y cada vez menos en los términos estructurales y jerárquicos de la "estatalidad". Esto sucede de manera independiente del hecho de que un gobierno sea conducido por coaliciones de derecha, de centro o de izquierda: sucede y basta —siempre y puntualmente— en todas las políticas de *governance* de los dos últimos decenios. Y sucede planteándole vínculos necesitantes a cualquier política. Los desafíos a los que se ve sometido el Estado en el mundo globalizado, en el léxico familiar del derecho público continental, han sido atribuidos al resurgimiento de las llamadas "potestades indirectas". El asunto es muy complejo y la situación que enfrentamos es extremadamente complicada. Conviene, por lo tanto, estar atentos: ya que si afrontamos el problema de una manera genérica corremos el riesgo de ilusionarnos con la idea de haber aferrado el núcleo de la realidad, dejando escapar a esta última en direcciones teóricamente imprevisibles y políticamente incontrolables.

4. Más allá de la "suma cero"

Las potestades indirectas, ya presentes antes de la formación de los Estados soberanos, antes de la Paz de Westfalia, antes del orden internacional regulado por los Estados, están retornando irrefrenablemente, pero en una constelación de relaciones en gran medida inédita. Incluso un nostálgico del *ius publicum europaeum* como Carl Schmitt se había dado cuenta, ya a mediados del siglo pasado (su gran obra sobre *El* nomos *de la tierra** ve la luz precisamente en 1950), de que en la era postestatal las *potestates indirectae* se vuelven a presentar bajo aspectos radicalmente nuevos en relación con la época que precede a la formación del moderno Leviatán. En el mundo globalizado, las potestades indirectas reaparecen con una triple configuración:

* Carl Schmitt, *El* nomos *de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, Granada, Comares, 2003.

1) coágulos de poder económico, como por ejemplo, las empresas multinacionales (piénsese en el sonado silencio-consentimiento del gobierno italiano, y no solo suyo, ante el *diktat* Fiat-Marchionne);

2) coágulos de poder etnocultural, bajo la forma de una identidad cultural real o "imaginada";

3) poderes de tipo religioso, por lo tanto, de naturaleza no cultural-identitaria sino transcultural (las religiones, como lo ha señalado Marc Augé más de una vez, escapan a la vigilancia de los guardias fronterizos de las culturas y a la lógica monolítica de los "conflictos de civilizaciones").

Debemos esforzarnos, entonces, por entender que las tres formas de poder que acabamos de mencionar ocupan distintos espacios y al mismo tiempo se entrecruzan. No obstante, tenemos una certeza: ninguna de las tres expresiones de las potestades indirectas puede ser ya asimilada y "neutralizada" por los centros soberanos de un solo Estado, incluyendo a Estados Unidos. Ningún Estado está hoy a la altura de responder por sí solo a la pluralidad de los desafíos que lanzan los nuevos poderes emergentes. Un viejo refrán nos recuerda que la soberanía de los leviatanes está sometida a tensiones no por un solo lado, sino por dos lados:

a) desde arriba: es decir, desde los grandes complejos económico financieros que operan en el mercado global;

b) desde abajo: es decir, desde los impulsos autonomistas que liberan las comunidades y los contextos locales (que en algunos casos —léase el noreste italiano o la Europa Central austrobávara, el Mercosur latinoamericano o el sudeste asiático— pueden asumir características macrorregionales).

La "masa crítica" de la que hablaba antes surge del hecho de que las dos fuerzas, si bien provienen de direcciones opuestas, termi-

nan por ejercer una presión convergente. Y por el choque que se produce entre esta presión y la soberanía de los Estados nación se generan nuevas formas de interacción y de conflicto.

¿Qué debemos entender por nuevas formas de interacción y de conflicto? Para responder de una manera adecuada, debemos liberarnos de la perniciosa retórica de lo nuevo tanto como de la empalagosa nostalgia de lo viejo. En las nuevas formas de interacción y de conflicto, resultan de hecho indiscernibles las tradicionales fronteras entre intereses y valores, economía y ética, necesidades materiales y necesidades simbólico-identitarias. La misma categoría de empresa multinacional, desde este punto de vista, puede considerarse tanto desde el lado de la economía —de las relaciones de producción— como desde el lado de los coágulos de poder. Es ambas cosas al mismo tiempo: no podemos aproximarnos a ella solo a través de una de las dos grillas de lectura, sino al alto costo de no entender su real dinámica evolutiva y la función que desempeña en el interior del pluriverso global. No obstante, el hecho es que las teorías que remiten la globalización a una homologación del mercado operada por el poder anónimo de los grandes *konzern* transnacionales —pienso especialmente en las tesis que leen la globalización en términos de "occidentalización del mundo" o, peor aún, de "imperialismo de las multinacionales"— son teorías apocalípticas solo en apariencia. En realidad, son elaboraciones ideológicas tranquilizadoras, útiles para afianzar en nuestros corazones una imagen familiar del enemigo y de la lógica de dominación que encarna.

Si observamos con atención la realidad del capitalismo en la era global, nos damos cuenta de que tanto la figura del "Enemigo" como la dinámica del "Proceso" se han convertido ya en inasibles. La línea de tendencia que ha tomado la actual economía global nos pone frente a un clamoroso fracaso de los esquemas de pronóstico sobre el futuro del capitalismo, elaborados, en el curso del siglo xx, tanto por los teóricos marxistas como por los liberales. Ambos —y nos limitaremos a tomar los ejemplos de un autorizadísimo exponente del marxismo como Rudolf Hilferding y de un

liberal elitista de la talla de Joseph Schumpeter— habían previsto para el capitalismo, hechas todas las salvedades del caso, un destino de progresiva simplificación y concentración. En cambio, el capital global muestra hoy el paradójico aspecto de un sistema-mundo *concentrado* en su lógica, pero al mismo tiempo *difuso* y geoculturalmente diferenciado en cuanto a los modos en que se expande y se impone en las diversas áreas del mercado. ¿Cómo resolver, entonces, la paradójica ambivalencia connatural a las formas de poder y de dominio en el mundo globalizado?

Creo que es posible con una sola condición: apartarnos definitivamente del paradigma clásico que rigió, y en parte rige todavía, las distintas teorías del poder. El presupuesto subyacente de este paradigma, que en aras de la brevedad definiré como paradigma *distributivo* del poder, es el axioma de la "suma cero": axioma por el cual el poder sería una sustancia, un bien, un recurso de una cantidad constante y predefinida, y, por lo tanto, susceptible de producir en su marcha cíclica solo conflictos distributivos y las consiguientes medidas redistributivas. Al paradigma distributivo, hegemónico tanto en la economía como en la política de la modernidad (el mismo Leviatán hobbesiano, bien mirado, contempla el gobierno soberano de la población solo en clave de administración económica y de "métrica" o leyes neutralizadoras de los conflictos de intereses), le contrapongo —siempre en honor al *"parlar breve"*— un paradigma *generativo* del poder.

El poder no es un "recurso escaso", una cosa o una sustancia "de suma cero", sino una relación cuya intensidad varía con la variación de la inversión simbólica practicada en los diversos ámbitos del sistema social. En todos los tiempos ha sido así, y, con el debido respeto a todo contractualismo viejo o nuevo, especialmente en la Edad Moderna. Y así continúa siéndolo en el "orden poshobbesiano" de la globalización, donde el poder se presenta como un *mix* inextricable de energética y topología, como una *dýnamis* operante en un espacio de geometrías variables, como una potencia relacional "coagulante" en la compresión espacio-temporal de la globalización, en los flujos de una comunicación pla-

netaria. Para concluir en relación con este punto: *el poder es una variable dependiente, cuyas variaciones dependen de la intensidad de la inversión simbólica que de vez en cuando se determina en los diversos ámbitos de la interacción social.*

5. Semiósferas: diáspora y pasaje

Para entender el carácter no sustancial sino relacional, no distributivo sino generativo del poder, es necesario saber reconocer y decodificar el ciclo constante de producción y neutralización de las relaciones simbólicas de dominación y de dependencia entre los agentes sociales. El coeficiente de poder no es en absoluto una invariante, sino que cambia según su capacidad de comprometer simbólicamente los "mundos de la vida" y los contextos de la experiencia, de las relaciones sociales y de la comunicación intersubjetiva.

¿Cómo se configura la dinámica de redistribución y reasignación de los poderes de fusión de la modernidad en el mundo global? Ha llegado el momento de precisar en qué consiste el doble pasaje —estructural y cultural— al que antes aludimos.

El *pasaje estructural* está dado por el tránsito de la modernidad, para utilizar la afortunada expresión de Zygmunt Bauman, de su fase sólida a su fase líquida. El cambio de escenario trae consigo una nueva figura del poder que, exaltando su naturaleza productiva y relacional a través de las nuevas tecnologías de la comunicación, le confiere un estatuto "noocrático". Al subrayar la conexión entre procesos de innovación tecnológica y mecanismos de autorreferencia y de "autoobservación" sistémica, algunos han aventurado la profecía de una mente global interconectada: una especie de hegelianismo realizado a través de la compresión espacio-temporal de la información globalizada. La tesis, si bien puede llegar a constituirse en una presa fácil para el doctor Insólito de turno, no carece del todo de fundamento: en el sentido de que el universo tecnológico al que nos enfrentamos no es una mera colección de prótesis o una parafernalia de instrumentos, sino más bien

—después de McLuhan y de Lotman deberíamos saberlo bien— una *semiósfera*, un mundo-ambiente de signos. Dicho esto, me encuentro plenamente de acuerdo con lo que señaló De Kerckhove en varias ocasiones: no estamos en absoluto inmersos en una única esfera global. La red es seguramente un *metamedium*. Pero dentro de este *metamedium* asistimos a la proliferación de una pluralidad de esferas que no se caracterizan por un impulso centrípeto, que no tienden a convergir sino a divergir liberando vectores centrífugos. A partir de la retícula de la interdependencia tecnocomunicacional global se produce una multiplicidad de "burbujas", agregados o coágulos diaspóricos. Para entender en qué consiste, adónde se dirige y cómo se estructura esta variante centrífuga, no basta con detenerse a analizar el pasaje "estructural" de la modernidad, sino que es indispensable incluir en la observación el pasaje "cultural" que participa necesariamente de ese pasaje estructural, quedando en claro —es necesario precisarlo— que la distinción entre los dos aspectos no reposa en una diferenciación real, sino solo sobre la epistemología del observador y del "punto de vista". En términos simples: el proceso que enfrentamos es intrínseca e inextricablemente unitario. Dicho esto, pasamos a hacer las distinciones del caso.

El *pasaje cultural* consiste (como ya en 1928 lo había vislumbrado precozmente Paul Valéry con su mirada láser) en el surgimiento, dentro del marco del "mundo finito", de *conflictos identitarios* que parecen envolver y encapsular los *conflictos de intereses*. Con esto no pretendo en absoluto sugerir la insostenible tesis de una "culturalización" integral del conflicto, es decir, de un traspaso del testigo —tal como lo postula, por ejemplo, Ulrich Beck—, en forma de pasaje del conflicto material de intereses, propio de la fase industrialista de la modernidad (o quizá de la "primera modernidad"), al conflicto cultural-identitario de la modernidad postindustrial (o quizá de la "segunda modernidad"). Quiero decir, simplemente, que en la actual fase los intereses pueden identificarse solo a partir de la dimensión simbólica de la identidad. En otras palabras: ya no podemos plantearnos la clásica pregunta del paradigma uti-

litarista de racionalidad, *¿qué quiero?*, sin habernos planteado primero la pregunta *¿quién soy?* Esto equivale a decir que en los conflictos de la edad global, la *location*, el posicionamiento de quien habla y actúa, o si se lo prefiere la existencia situada de cada uno/a se convierte en el requisito previo para la identificación simbólica de las propias "preferencias". Y, no obstante...

Y, no obstante, de este modo llegamos apenas a los umbrales, no por cierto a la solución del problema. Cualquiera que conozca la historia de las controversias en torno al utilitarismo se habrá topado con la paradoja de Herbert Simon, expresada en la pregunta: "¿Cómo preferimos las preferencias?". Le podríamos dirigir un interrogante análogo al otro polo del dilema: "¿Cómo identificamos las identidades?". Plantear esta cuestión significa problematizar la dimensión identitaria —la dinámica de la identificación y de la autoidentificación simbólica— del mismo modo en que la paradoja de Simon había puesto en duda la supuesta homogeneidad "atomística" del sujeto de las preferencias. Pero, tan pronto como nos planteamos este interrogante radical, toda identidad, toda existencia "situada", se nos presenta de una manera inevitable como lo que realmente es: como una identidad (a pesar de toda pretensión esencialista) irreductiblemente plural, como un *multiple self.* No solo cada "yo narrador", sino también todo "nosotros" estratégico o comunitario se nos aparecerá como la cueva de un teatro en la cual resuenan los ecos de las múltiples voces, encuentros y tradiciones que la han constituido y plasmado en el transcurso del tiempo. Siendo esto así, no puedo evitar manifestar mi disenso con los planteos de De Kerckhove o, por otros motivos, con los diagnósticos también meritorios de un Bauman y de otros cientistas sociales: no creo que las identidades pertenezcan *toto cœlo* a lo local y que los intereses económicos y materiales pertenezcan, en cambio, *toto cœlo* a lo global. No creo, en otras palabras, en la lectura reduccionista de la globalización como oposición diametral entre el *Jihad-World* y el *Mc-World.* Considero que ambos elementos —intereses e identidad— cortan transversalmente tanto a lo local como a lo global, y entran, en consecuencia,

dentro del fenómeno de la *glocalization* [glocalización]. No obstante, este fenómeno —y aquí aparece el punto crucial para entender lo que sucede hoy, la estructura de nuestro presente o, para decirlo con palabras de Foucault, la "ontología del presente"— no tiene una importancia solo sociológica, sino que involucra la nueva dimensión de lo "político" en la constelación posnacional: donde lo glo-cal se presenta no solo como entrelazamiento y acción recíproca, sino también como un auténtico *cortocircuito*.

6. Cortocircuito

Pero ¿qué debemos entender, exactamente, cuando hablamos de cortocircuito? Si el término tiene un sentido, debe ser empleado de modo riguroso. Y, en rigor, el uso de la expresión "cortocircuito" indica que ha saltado un eslabón intermedio que aseguraba el flujo de la corriente. En sociología se habla a menudo de "cortocircuito" sin que se explique en absoluto cuál es el eslabón intermedio que está faltando. Bien mirado, el eslabón intermedio que ha saltado en el flujo de las interconexiones entre global y local es, justamente, el Estado-nación. Como ya no logra funcionar como eficaz regulador de los flujos entre las dos dimensiones, el Estado-nación se enfrenta a una crisis de legitimidad tanto en relación con la ciudadanía como en relación con la elite que gobierna. Visualizado desde esta perspectiva, lo *glocal* se presenta como una fase de pasaje que depende de la dinámica política de la modernidad. No estamos frente a un nuevo filme, como si hubiéramos sido hasta ayer espectadores del filme de la modernidad, mientras ahora nos encontráramos de pronto asistiendo a la *fiction* de la posmodernidad. En la historia, las cosas no suceden como en las películas. En la historia, para decirlo con palabras de Paul Ricœur, hay una sola manera de terminar: continuar.

Leer la globalización como consecuencia o fenómeno concomitante de la modernidad significa que el proceso de secularización ha dejado de ser una dinámica endógena propia del área eu-

roatlántica judeocristiana para transformarse en una dinámica exógena que afecta a las realidades poscoloniales no occidentales. Sin embargo, la resultante de la nueva dinámica no debe interpretarse como una *occidentalización del mundo*, sino —y esta es la clave de lectura de la globalización que he adelantado en mis trabajos— como un *pasaje a Occidente* destinado a producir cambios profundos no solo en las "otras" culturas sino también en los estándares de orden y conflicto y en los propios estilos de vida y de conducta de las metrópolis de Occidente. Es preciso estar ciegos para no ver que estos cambios no comprometen solo aspectos fenoménicos, sino también los criterios guía (lo que De Kerckhove ha llamado "la agenda") de nuestras democracias.

El escorzo de la fachada de la nueva situación —o, expresado de otro modo, el epifenómeno del pasaje en curso— se presenta hoy en la dramaturgia hipermoderna y poscolonial de las nuevas guerras de religión. Las guerras de religión no son choques de civilizaciones, desde el momento en que —lo señalé antes— las religiones, por su vocación transcultural, atraviesan distintas culturas. Cuando hablo de "fachada" no quiero dejar de señalar que las religiones del mundo globalizado ya no son las mismas de antaño: ya no se fundan en la fe, sino que se han convertido en factores "espurios" de autoidentificación simbólica. La naturaleza transcultural de los conflictos en la actualidad da lugar a impulsos centrífugos que, en la compresión espacio-temporal del mundo glocalizado, tienden a coagularse en una constelación reticular de "esferas públicas diaspóricas" (Arjun Appadurai) que modelan las propias identidades a partir de la potencia extraterritorial de los multimedios postelectrónicos. Por lo tanto, no vivimos ni el tiempo omnihomologante del "pensamiento único", ni la era postideológica del choque de civilizaciones. Estamos experimentando, más bien, un espacio-tiempo circular en el cual el *trend* desterritorializante transforma las religiones en el factor más poderoso de identificación simbólica y de "reencantamiento" del mundo. Pero también en este caso asistimos al replanteamiento en nuevas formas de un fenómeno conocido por la modernidad

desde sus orígenes: la *práctica social de la imaginación*. Las esferas públicas diaspóricas o las comunidades transterritoriales que proliferan dentro de la dinámica de la *glocalización* se valen en formas inéditas de las tecnologías multimedia del "tiempo real". Pero su lógica constitutiva parece en todo sentido isomorfa al modo en el cual, en los inicios de la modernidad, se fueron formando las "comunidades imaginadas" de las naciones, a través de una práctica social de la imaginación que se había hecho posible por la gran revolución tecnológica que representó la imprenta: es gracias a la "galaxia Gutenberg" que, por primera vez, individuos distantes en el espacio y destinados a no encontrarse nunca pudieron reconocerse como miembros de una comunidad a años luz de distancia de las antiguas comunidades locales.

Las esferas públicas en diáspora son, por lo tanto, prácticas sociales de la imaginación que se apoyan en las tecnologías multimedia digitales para dar lugar a identidades posnacionales marcadas por un elevado coeficiente de diferenciación y por una conflictividad endémica. Constituiría una vana ilusión pensar que se puede enfrentar el desafío de las nuevas *potestates indirectae* y de las nuevas formas del conflicto identitario recurriendo al modelo "soberanista" y "neutralizador" de la modernidad, centrado en la "métrica" de los intereses. Pero igualmente ilusorio resulta el proyecto de orden que tiende a delinearse en la actual atmósfera "posdemocrática": donde la idea-praxis de la tolerancia multicultural, compartimentando los espacios de los distintos grupos identitarios según un *dispositivo serial de guetos* contiguos, desemboca en un sistema de la indiferencia objetivamente cómplice de la deriva fundamentalista.

7. *Pólemos* y *fiction*: el déficit simbólico de lo "político"

Por más que hoy por hoy nos parezca remota una reconstitución de lo "político" desde una esfera pública posnacional abierta a la inasimilable individualidad de los sujetos narradores, es cierto

que esta no podrá darse sino a través de un *universalismo de la diferencia* capaz de desestructurar la obsesión identitaria de la cual se nutren las nuevas formas de poder, y de iluminar el potencial liberador encerrado en la constitución múltiple —íntimamente conflictiva e intrínsecamente "polemógena"— del Sí mismo.

Pero —y nunca se insistirá lo bastante en el peso de este *pero*— para que se abra esta posibilidad, al menos como horizonte de prácticas teóricas, es necesario en primer lugar resolver el nudo neurálgico de la relación poder-lenguaje en el cual la dinámica de las "estructuras" se entrelaza hoy en forma perversa con el destino de los "sujetos", dando lugar a un hiato, a una diéresis en apariencia imposible de cerrar, entre la dimensión *material* y la dimensión *simbólica*. A un vacío cada vez más ocupado por el reino de lo imaginario: dimensión literalmente seudosimbólica (entretejida con falsas promesas de "donación de sentido") cuyas lógicas están cada vez más instituidas y orquestadas por la sabiduría "ocasionalista" de un neopopulismo mediático que parece delinearse como una tendencia inevitable de la posdemocracia.

Es preciso tomar aquí distancia de un "adagio" que circula hace mucho tiempo en las actuales filosofías radicales, o que se autotitulan de tal modo: el adagio de un Poder que habría sustituido la simbólica paterna de la soberanía (pero el paradigma hobbesiano de la soberanía moderna, ¿era verdaderamente "paterno" o era, más bien, "fratriarcal"?) por una inteligente o fraudulenta alternancia de "estados de excepción" ingeniosamente presentados e intimaciones al "goce" (a la *jouissance* tan amada por Barthes y Lacan, y sus amigos de *Tel Quel*). Es cierto que el neopopulismo mediático se proyecta más allá de la fase de la mera "manipulación" del consenso —objeto de los análisis de la sociedad de masas llevados a cabo en el siglo pasado por la Teoría Crítica de Fráncfort y por el Collège de Sociologie de París— en el momento en que no desvía aguas abajo las necesidades de los sujetos, dirigiéndolas hacia los bienes de consumo, sino que orienta aguas arriba sus deseos. Es verdad que la reiteración propia del goce, donde la momentánea satisfacción de un placer activa la búsqueda de nuevos placeres,

tiene lugar en el vacío simbólico de la "mala infinitud" de un presente serializado. Solo que este impulso al goce, entendido como realización/desrealización irónica o burlona de la promesa de felicidad, no es el producto demiúrgico de las estrategias del poder neopopulista, sino que, por el contrario, surge del vacío simbólico determinado por el fin (por el colapso y la implosión) de los esquemas filosófico-históricos de "donación de sentido" subyacentes a la política infuturante de la modernidad progresista o revolucionaria. Si bien es indudable que las filosofías de la historia "futuristas" han fallado a causa de la brecha creciente entre el "horizonte de la expectativa" y el "espacio de la experiencia", entre la hipertrofia de la promesa y la pobreza de la existencia, también es indudable que el neopopulismo posdemocrático, al apropiarse —repito, irónicamente— de las estrategias posmodernas de desestructuración del sujeto y de radicalización del imaginario, induce *un efecto generalizado de desimbolización —y, en consecuencia, de despolitización— de la dimensión material del conflicto.*

Para suturar la herida que se ha ido abriendo entre política y formas-de-vida, entre Proyecto y Existencia, no basta con retomar viejos y quizá consagrados adagios. Es necesario, más bien, disponer de una nueva teoría de lo simbólico: a partir de lo no lleno, de la fórmula no saturada, de un presente abierto a la contingencia y a la dimensión polemógena de la acción y de la decisión política.

APÉNDICE. EL ESPECTÁCULO DE LA IGUALDAD. PODER Y DESEO EN EL POPULISMO POSDEMOCRÁTICO

1. Tiempo espectacular y experiencia ilusoria

En el famosísimo íncipit de su libro *Minima Moralia*, Adorno observa que lo que en un tiempo los filósofos llamaban vida se encuentra reducido hoy a la esfera del puro consumo. Y, casi haciéndole eco a este motivo, en los párrafos 154 y 155 de *La société du spectacle*,[1] Guy Debord se centra, en una síntesis de extrema radicalidad y eficacia, en el *aparente* retorno del tiempo cíclico en el actual sistema del consumo. Nuestra época, que se muestra a sí misma su tiempo como un sucederse precipitado de múltiples festividades, en realidad es "una época sin fiesta": una época —habría que agregar con un toque espinoziano que se desprende del actual debate— de "pasiones tristes",[2] signada por el fenómeno de la doble contracción de memoria y expectativas, por la implosión del porvenir en un "futuro pasado"[3] y por la consiguiente eternización del presente. Aquello que en el tiempo cíclico de las sociedades tradicionales representaba el momento de la *dépense* improductiva,

[1] Guy Debord, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1996 [trad. esp.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999].

[2] Véase Miguel Benasayag y Gérard Schmit, *Les passions tristes*, París, La Découverte, 2003 [trad. esp.: *Las pasiones tristes*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2010].

[3] Véanse Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979 [trad. esp.: *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993]; Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo* [1983], nueva ed. aumentada, Turín, Bollati Boringhieri, 2005 [trad. esp.: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989].

de la suspensión del tiempo necesaria para la "participación de una comunidad en el gasto dispendioso de la vida", se ha convertido ya en imposible para "una sociedad sin comunidad y sin lujo". Las actuales "seudofiestas vulgarizadas", que exigen un gasto económico adicional, se presentan como auténticas *parodias de la donación*, destinadas a producir un interminable y recurrente círculo vicioso de decepción-satisfacción ilusoria-nueva decepción. No se trata de un tiempo de vida, como en las fiestas de la Antigüedad y del Medioevo, sino de un tiempo de mera *supervivencia*, que "debe, en el espectáculo, alabarse tanto más abiertamente cuanto más disminuye su valor de uso". La realidad del tiempo es sustituida por "la *publicidad* del tiempo". En esto reside la insalvable distancia entre la *dépense* de las sociedades de la Antigüedad y el consumo productivo de la sociedad capitalista hipermoderna: "Mientras que el consumo del tiempo cíclico en las sociedades antiguas estaba en consonancia con el trabajo real de estas sociedades, el consumo seudocíclico de la economía desarrollada se encuentra en contradicción con el tiempo irreversible y abstracto de su producción".* En otras palabras: mientras el auténtico tiempo cíclico era el tiempo de la ilusión inmóvil, pero *realmente* vivido, el "tiempo espectacular" es el tiempo de una realidad en incesante transformación, pero vivido *ilusoriamente*.

Conviene tener presentes estos aspectos antes de abordar un análisis atento y no impresionista de las tesis que propone el destacado lingüista y ensayista italiano Raffaele Simone en un ensayo publicado en Francia con el título de "Pourquoi l'Occident ne va pas à gauche".[4] En este trabajo, que en su última parte se remite explícitamente al análisis de Debord (y al motivo del *crime parfait* que, según Jean Baudrillard, habría sido ejecutado por el médium televisivo con la supresión de las fronteras entre "realidad" y "ficción"), su autor retoma argumentos que había desarrollado pre-

* Guy Debord, *La société du spectacle*, *op. cit.*, p. 52. [N. de la T.]

[4] Raffaele Simone, "Pourquoi l'Occident ne va pas à gauche", en *Le Débat*, núm. 156, pp. 4-17.

viamente con mayor amplitud en un erudito y brillante panfleto que tuvo hace unos años en Italia un merecido éxito (y cuyo texto tendré presente de una manera constante en estas líneas de comentario).[5] Procediendo con orden, querría someter el planteo de las tesis presentadas por Simone a un doble tratamiento de descomposición y reconstrucción: operación indispensable para que aparezcan con claridad los nudos de la confrontación y de mi acuerdo/desacuerdo (o, para adoptar una fórmula consagrada, de mi "acuerdo divergente"). Intentaré, aunque más no sea en una síntesis extrema, aislar en primer lugar los pasajes principales de la argumentación (lúcida, pero compleja) que plantean los dos textos, a fin de poner en evidencia sus implicaciones y de examinar su pertinencia descriptiva, para pasar luego, en la segunda parte de mi exposición, a la confrontación crítica propiamente dicha.

2. La democracia de los dos Occidentes

La tesis de Simone parte de una constatación fáctica: desde hace tiempo —más precisamente, en los últimos veinte años— la izquierda en Occidente ha entrado en una fase involutiva. Aún más: la involución de la izquierda, en todas sus formas y manifestaciones (desde sus componentes radicales hasta los reformistas) no parece ser un fenómeno episódico sino un auténtico *trend* de carácter histórico que trasciende las variables vicisitudes electorales y organizativas de las fuerzas vinculadas a la izquierda en diversos países. Observación a primera vista inobjetable, se dirá. No obstante, ya en este nivel preliminar enfrentamos un dilema y se impone la necesidad de una puntualización. La tesis inicial del artículo (y del libro antes mencionado) no se refiere tan solo a Europa sino a Occidente. Pero justamente aquí, si observamos con atención, surgen los primeros problemas. Si bien es indudable

[5] Raffaele Simone, *Il Mostro Mite*, Milán, Garzanti, 2008 [trad. esp.: *El monstruo amable*, Madrid, Taurus, 2011].

que la izquierda europea está en crisis —tanto en la forma comunista o, con más exactitud, en la del comunismo estatal (caída junto con los escombros del muro de Berlín) como en la variante socialista y socialdemocrática (embestida por los procesos de deslocalización y de erradicación inducidos por el "supercapitalismo" global)—, parece, en cambio, al menos problemática la extensión de ese diagnóstico a lo que yo llamo "la otra mitad de Occidente",[6] es decir, a la democracia estadounidense que con la elección de Barack Obama ha dado, a pesar de la profundidad de la crisis que atraviesa, una señal de vitalidad. Incluso a alguien que, como yo mismo, hace tiempo que está vacunado contra las ilusiones de la filosofía de la historia y que se ha acostumbrado a cultivar en vez de esquemas providenciales una actitud escéptica maquiavélicamente atenta a la "realidad efectiva" le resulta difícil negar que un giro tal constituye un *signum prognosticum* capaz, si bien no de imprimir un nuevo curso a la política mundial (para poder decirlo debemos primero esperar que lo prueben los hechos), al menos de registrar el ocaso del "excepcionalismo" estadounidense y de poner fin al "estado de excepción" global que ha marcado, con la unilateralidad a ultranza de la administración Bush, la terrible coyuntura internacional posterior al 11 de septiembre. El objetivo de esta puntualización es no solo subrayar cómo el nuevo escenario crea un diagrama de las relaciones entre Europa y América diametralmente opuesto al de un pasado reciente (caracterizado por el persistente cliché de una Europa progresista y de reformismo social y de una América *neoconservadora*, neoliberal e imperialista), sino también destacar cómo esta circunstancia nos pide una profundización de los distintos y en muchos aspectos todavía inconmensurables modos de comprender los conceptos de izquierda y de democracia en las dos mitades de Occidente y de conducirse en relación con ellos. Este es un as-

[6] Véase Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* [2003], nueva ed. aumentada, Turín, Bollati Boringhieri, 2009, pp. 109 y ss. [trad. esp.: *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz, 2006].

pecto que veremos más adelante, al abordar la cuestión Tocqueville: con las pertinentes y recurrentes referencias al diagnóstico de Tocqueville de la democracia estadounidense como laboratorio de la nueva figura antropológica y política del *homo democraticus*. Pero primero será oportuno dedicarle algunas palabras a la tesis inicial de Simone.

Al afirmar el "fracaso espectacular" de la izquierda, Simone no pretende negar que su política haya logrado históricamente resultados importantes (del sufragio universal para las mujeres y los analfabetos a las libertades y los derechos fundamentales; de la reducción de la jornada laboral al derecho a la educación, etc.), sino más bien señalar su *fracaso para arraigar en el entramado profundo de las mentalidades*. Más que reivindicar tales conquistas como consecuencia de la propia acción histórica (por otra parte, para nada irreversibles y hoy en día cada vez más amenazadas por las lógicas del capital global), la izquierda prefirió administrarlas en función de su propio *rédito político*, limitándose de tanto en tanto a recapitularlas retóricamente. Más que inspirarse en ellas como base para su profundización y acrecentamiento y para una inversión a futuro, se ha detenido en una actitud repetitiva y "patrimonialista". Más que transformarlas, a través de un trabajo de difusión capilar en la trama de las relaciones sociales, en factores constitutivos de la experiencia de vida y de la cultura cotidiana, las ha dejado subsistir como ideales abstractos y esquemas pedagógicos externos, destinados a parecer cada vez más anacrónicos ante las radicales transformaciones que han sufrido los lenguajes del conocimiento y de la ciencia, de las artes y de la técnica. De este modo, la izquierda ha terminado por beneficiar un gradual e inexorable proceso de *desculturización de la política*, cambiando ella misma de piel y "metamorfoseándose" en una izquierda *superlight*. Es justamente sobre este vacío cultural que se ha instalado, como lo había intuido Pier Paolo Pasolini, el nuevo conformismo del médium televisivo. En este punto, es difícil resistir la tentación de percibir en el lúcido pesimismo de Raffaele Simone —a pesar de su frecuente echar mano a un vasto y eru-

dito repertorio de fuentes intelectuales extranjeras— la fuerte influencia ejercida específicamente por la situación de Italia. El papel estratégico que su diagnóstico le asigna a la televisión en la creación de una cultura de masas "*difusa* y *efusa*" presenta evidentes analogías con el tema pasoliniano de la "mutación antropológica" inducida por una monopolización del imaginario destinada a transformarse (consecuencia cuya fenomenología Pasolini podía presentir, pero no prever) en proyecto político hegemónico con la llegada al poder del neopopulismo mediático de Silvio Berlusconi. Es verdad que en otros países, como Francia, Alemania, España o incluso el Reino Unido, la televisión no cumple el rol invasivo que cumple en Italia, ni existen propietarios de redes televisivas nacionales y de órganos de información que estén a la cabeza de un gobierno. Es verdad que si gran parte de Europa se encamina hacia la derecha, con una alarmante *escalation* de fenómenos de xenofobia y de abierto racismo, en Italia la crisis parece en gran medida más grave. Es verdad que mientras en el mundo la izquierda conserva su nombre y cambia las caras de su *leadership*, en Italia cambia continuamente de nombre pero las caras son siempre las mismas (o, como máximo, los papeles de algunos dirigentes retroceden unas filas). Todo esto es indiscutible. Y, no obstante, detrás de la filigrana de los razonamientos de Simone parece estar trabajando una tesis implícita: que Italia representa una especie de paradigma o prototipo de un *Zeitgeist* planetario, encarnado en lo que él denomina *neoderecha*.

3. Antropología política

Por sus características irreductibles a las de la antigua derecha tradicionalista y jerárquica, por sus vínculos orgánicos con el capital financiero global y con la televisión como médium privilegiado de consenso, por su mitología individualista y masificada del éxito y del entretenimiento (de "superhombre de masas", diría Umberto

Eco), por su rostro "confiable y *friendly*",[7] por su visión del consenso político como una relación entre el *management* publicitario y su "clientela", por su reiterada apelación populista y mediática a la voluntad del *demos* a través de la técnica de las encuestas (encuestocracia), la neoderecha se presenta como el natural referente político de la "mutación antropológica" preconizada y captada en su génesis por Pasolini. En este punto, debemos recordar que en su libro —a diferencia del artículo— Simone se refería explícitamente a las premoniciones pasolinianas, aunque contraponiéndoles (quizá con excesiva falta de generosidad) la mayor sutileza de los diagnósticos y pronósticos de Ortega y Gasset:

> Separados por treinta años de distancia, Ortega y Gasset y Pasolini, en páginas de estilos y texturas muy distintos (finísimas las del primero, toscas y hasta sumarísimas las del segundo), arrojaron haces de impiadosa luz sobre las transformaciones en curso o sobre los fenómenos *statu nascenti*, captando con aguda imaginación sociológica sus señales, sus afloramientos y sus posibles efectos a largo plazo. Si bien ambos hacían referencia (Pasolini de una forma más explícita) a un único país, ambos señalaron fenómenos y sugirieron interpretaciones que han resultado ser válidos para el mundo occidental en su conjunto.[8]

La neoderecha, por lo tanto, no es otra cosa sino la expresión móvil y cambiante de esa nueva forma de Poder, tanto más totalizadora cuanto más sutil, designada por Simone con el apelativo "poshobbesiano" de Monstruo Amable. En resumen: la neoderecha es la subjetividad del Monstruo Amable, así como la soberanía era, para Hobbes, el espíritu del Leviatán. Pero la red de control tejida por este nuevo Leviatán de máscara afable y sonriente

[7] Para tener en cuenta: *Friendly* fue el título de un almanaque fundado en Italia en la década de 1990, en el cual colaboraban diversos exponentes de la izquierda poscomunista. ¿Una casualidad o un signo de los tiempos?

[8] Raffaele Simone, *Il Mostro Mite*, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

ya no busca su eficacia solo sobre la base del miedo, sobre la base del nexo mecánico entre mando y obediencia sustentado por la amenaza de la sanción soberana, sino más bien sobre la base de un complejo sistema de mensajes subliminales centrados en la incentivación al goce, según un *leitmotiv* del actual debate filosófico que encontramos sobre todo en un autor como Slavoj Žižek, pero también anticipado ya en los análisis de Jean Baudrillard. Por esta simple pero decisiva razón, el Poder *soft* del Monstruo Amable se revela, en el momento de la rendición de cuentas, inconmensurablemente más totalizador que la *ratio* técnico-procedural creada por la *machina machinarum* hobbesiana. La *estrategia de la seducción* resulta infinitamente más eficaz que la *lógica de la sanción*. La *espiral del halago* es infinitamente más hegemónica que el *vínculo de la autoridad*. ¿Cómo se ha llegado a este punto? ¿Qué concatenación de acontecimientos y de lógicas ha determinado, en el curso de apenas dos decenios, un cambio tan radical de escenario social y de hegemonía cultural? Para responder a este interrogante crucial, Simone —en pasajes sucesivos, caracterizados por un *crescendo* en la radicalidad de la argumentación— apela a tres órdenes de interpretación distintos, que se pueden vincular de un modo esquemático a tres factores: *1) el factor subjetivo; 2) el factor estructural; 3) el factor metahistórico*. Se trata, bien mirado, de claves explicativas que implican paradigmas interpretativos no solo conceptualmente heterogéneos, sino sintonizados según longitudes de onda dinámico-históricas sensiblemente distintas. Intentemos analizarlas rápidamente.

4. Los tres factores

En primer lugar, el *factor subjetivo* está constituido por el déficit cualitativo del *leadership*, por la "desalentadora mediocridad intelectual de los grupos dirigentes". Los vértices de la izquierda europea han demostrado ser incapaces no solo de prever las líneas de tendencia futuras, sino directamente de *ver* las

dinámicas de los procesos en curso. Esta es la causa de su rápida e inevitable deslegitimación, que podemos explicar con la ayuda de una lúcida advertencia de Alexandre Kojève: la autoridad de un jefe político proviene del hecho de que "tiene datos sobre el porvenir, concibe planes y proyectos", mientras los demás "ven solo los datos inmediatos, las necesidades del día".[9] La reducción de la perspectiva a la exclusiva dimensión temporal de un presente entendido como *politique policienne*, política del día a día —concluye Simone apelando a una casi profética observación de Giorgio Ruffolo—, hizo que la política de la izquierda abandonara su originaria tensión mesiánica, cayendo en "un pragmatismo político carente de principios, de valores, de motivaciones éticas", es decir, "en ese desierto cultural y moral que es la 'política pura'".[10]

En segundo lugar, el *factor estructural* está representado por el advenimiento de lo que Robert Reich ha definido como "supercapitalismo",[11] con los fenómenos concomitantes de la "disolución de la clase obrera como clase general", del nacimiento de la *global culture*[12] y de la progresiva mutación cultural del trabajo dependiente en una categoría social cada vez más marcada por un notorio mimetismo con la burguesía (frente a una clase obrera compuesta, cada vez más, por trabajadores inmigrantes). En relación con este aspecto, es preciso observar que para una exacta comprensión de los procesos en curso el foco del análisis debe desplazarse del tema de los *white collars* (privilegiado por

[9] Alexandre Kojève, *Essai sur l'autorité*, París, Gallimard, 2004, p. 75 [trad. esp.: *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

[10] Giorgio Ruffolo, "Il fischio di Algarotti e la sinistra congelata", en *MicroMega*, núm. 1, 1992, p. 142.

[11] Robert Bernard Reich, *Supercapitalism. The Transformation of Business, Democracy, and Everyday Life*, Nueva York, Knopf, 2007.

[12] Véase en relación con este tema Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992. Para una consideración filosófica de los aspectos culturales de la globalización, me permito remitir a Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente*, *op. cit.*, pp. 42 y ss.

Simone y en su tiempo objeto de una obra clásica del sociólogo estadounidense Charles Wright Mills) a un tema dejado de lado por el propio Marx: es decir, el papel desempeñado por el *trabajo autónomo* (en Italia diríamos "la gente del IVA") en la acumulación de capital. A mi parecer, solo por este camino se abriría la posibilidad de comprender el nexo entre el cambio de la composición social y las transformaciones que sufren la cultura y las mentalidades.

En tercer lugar, el *factor metahistórico* remite, en última instancia, al criterio "fuerte" y "fundamental" que, con un auténtico *coup de théâtre*, pone en juego Simone y que afecta incluso el concepto de *naturaleza humana:* la derecha sería, básicamente, "natural", expresaría una vocación originaria de la naturaleza humana, mientras la "artificialidad" de la izquierda derivaría directamente de su *antinaturalidad*, del hecho de que ser de izquierda y estar a la izquierda (entendido como inclinación al bien común, a la solidaridad, al "hacerse cargo" de los otros) implicaría una serie de sacrificios y de renuncias demasiado difícil y básicamente intolerable para la mayor parte de la humanidad.

Manifestaba antes que los tres esquemas para explicar el ocaso de la izquierda resultan —ateniéndonos al mismo procedimiento argumentativo de Simone— no solo incompatibles entre sí en su aspecto lógico, sino dispuestos de tal modo que se suprimen sucesivamente el uno al otro. Bien mirado, si el esquema explicativo fundado en los factores estructurales es tal que exonera en buena parte a la subjetividad política de la izquierda de sus responsabilidades, esta exoneración se vuelve completa e irrevocable una vez sancionada la total concordancia de la derecha con la naturaleza humana. ¿Con qué medios hubiera podido la izquierda resistir a la naturaleza, si esta naturaleza posee una fuerza metahistórica (y *metapolítica*) irresistible, comparable a la... fuerza del destino? Y si, viceversa, continuamos sosteniendo que las responsabilidades subjetivas de la izquierda (o al menos las de su *leadership*) se conservan, ¿no deberíamos relativizar el papel asignado al factor estructural y rever radicalmente el significado atribuido

al factor natural? Pero entretanto, invirtiendo el orden de los factores, intentemos preguntarnos: ¿existe verdaderamente algo como *la* naturaleza humana? Y, suponiendo que existiera, ¿posee verdaderamente las características que Simone le atribuye a la neoderecha?

5. La igualdad y el deseo

Vimos que, según al análisis de Simone, la neoderecha no es en absoluto *metahistórica*, sino más bien el producto de una fractura evolutiva que la ubica en una neta discontinuidad con la derecha tradicional: a diferencia de esta última, no es jerárquica, se nutre del mismo humus igualitario del que se alimenta el individualismo moderno. De lo contrario, no se explicaría el significado, ni accesorio ni meramente erudito sino exquisitamente estratégico —a los fines de la argumentación—, que el párrafo 5 de "Pourquoi l'Occident ne va pas à gauche" le asigna a la "impresionante" premonición de Tocqueville acerca de los riesgos de un *despotismo inédito*, inducido no por una estática "naturaleza humana" (entendida de un modo esencialista), sino por la irrupción en la historia del factor igualdad. Quien haya leído *De la Démocratie en Amérique* habrá podido advertir que Tocqueville distingue en la igualdad una doble tendencia: una que proyecta a la humanidad (más bien, a "la mente humana") hacia nuevas fronteras; otra que la induce de buena gana a no pensar más, sustituyendo las antiguas potencias que impidieron o retrasaron el impulso de la razón con el *poder absoluto de la mayoría*. Pero justamente a causa de la imposición del nuevo horizonte de la igualdad, la clase de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no encuentra ningún equivalente en las experiencias del pasado: y de este modo, por su anacronismo, vuelve del todo inapropiados los antiguos términos "despotismo" y "tiranía". No en vano Tocqueville confiesa que su descripción de la "revolución irresistible" producida por la igualdad ha tenido lugar "bajo el efecto de una

especie de terror religioso".[13] La democracia estadounidense representa, a sus ojos, un auténtico *experimentum mundi* de la modernidad: un laboratorio del inicio del mundo verdadera y plenamente moderno, signado por el impulso irreversible e incontenible de la igualdad. Como lo señala en un luminoso ensayo Marcel Gauchet,[14] este es el privilegio de Estados Unidos cuando se trata de mostrar la relación de reciprocidad que se establece entre democracia y mundo moderno: *el privilegio del comienzo*. La igualdad constituye, por lo tanto, "el carácter distintivo de la época".[15] Por cierto, no falta en Tocqueville la dimensión de la *longue durée* que vincula la irrupción de la igualdad política con el proceso de secularización del mensaje universalista cristiano: "El cristianismo, que reconoce a todos los hombres iguales delante de Dios, no se opondrá a ver a todos los hombres iguales ante la ley".[16] Y, no obstante, el escenario que aquí se abre es radicalmente nuevo y está expuesto a una masa crítica de contrafinalidad y de "efectos perversos". En primer lugar, el individualismo atomístico cuyo orden subyace en la nueva época del *homo aequalis* pone a los hombres uno junto al otro "sin un vínculo común que los una".[17] En segundo lugar, el punto de irradiación representado por el impulso igualitario produce en las mónadas individuales un irrefrenable *conatus* al parecido y a la identificación recíproca. De este modo se determina el fenómeno de una homologación espontánea, casi natural, destinada a extenderse por vía mimética a la entera masa de la población. Tocqueville habla, a propósito, de un acuerdo instintivo y en cierto modo involuntario

[13] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, en *Œuvres complètes*, t. 1, vol. II, París, Gallimard, 1961, p. 5 [trad. esp.: *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2005].

[14] Marcel Gauchet, "Tocqueville, l'Amérique et nous", en *Libre. Politique-anthropologie-philosophie*, núm. 7, marzo de 1980, pp. 43-120.

[15] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. II, p. 102.

[16] *Ibid.*, vol. I, p. 9.

[17] *Ibid.*, vol. II, p. 109.

"que resulta de la similitud de los sentimientos y del parecido de las opiniones".[18]

Esto se verifica no porque la democracia expresa una constante de la "naturaleza humana", sino porque la igualdad moderna de la que surge se expande y reproduce sobre el *fundamentum inconcussum* del individualismo y del monopolio soberano de la Razón que la modernidad le asigna a un individuo autorreferencial, ya constituido en su aislamiento con su sistema de "preferencias" y de "elecciones racionales". Bajo este perfil, la tesis de Simone parece presuponer como verdad la supuesta naturaleza que el *homo democraticus* les atribuye a los propios apetitos egoístas y a la propia voluntad de autoafirmación. Para Tocqueville, el placer que los individuos experimentan con "los éxitos y los goces inmediatos"[19] no tiene nada de "natural", sino que es más bien el efecto de la dinámica antropohistórica producida por la sociedad democrática. Las mutaciones profundas que tal dinámica introduce tanto en sus formas de vida como en las lógicas de su actividad no son otra cosa sino el resultado del entrelazamiento que tiene lugar entre igualdad y deseo mimético, como bien lo había entendido Kojève en su comentario a la sección IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, dedicada a la "lucha por el reconocimiento". Dicho esto, paso a enumerar algunos corolarios indispensables de mi argumentación, en forma forzosamente esquemática.

En primer lugar, es imposible resolver las cuestiones cruciales planteadas por Raffaele Simone sin poner en discusión el nexo —repito, no natural sino histórico, y típicamente moderno— entre *igualdad* y *conflicto*. El primer teórico radical de la igualdad, Thomas Hobbes, basó el entero edificio de su Leviatán en un axioma terrible: todos los seres humanos (hombres y mujeres, puntualiza ya en *De Cive*) son iguales, y *por lo tanto* luchan entre sí. En segundo lugar, es justamente este nexo consecuencial lo

[18] *Ibid.*, vol. I, p. 390.
[19] *Ibid.*, p. 24.

que falta, como lo ha observado Gauchet, en el diagnóstico de Tocqueville (de todos modos, extraordinario), que desde esta perspectiva se puede considerar como el polo especularmente opuesto al análisis de Max Weber: a la genealogía weberiana de una modernidad guiada por la *Entsagung*, al espíritu de sacrificio y de renuncia esenciales para el surgimiento del proyecto capitalista de un accionar orientado a la creación de dos grandes artificios, la empresa y el Estado, se le enfrenta, casi como una especie de réplica *avant la lettre*, la revelación de Tocqueville del lado oscuro de la racionalidad moderna, que se verifica en un repliegue conformista de los individuos en el placer y en la felicidad inmediata. Muy posiblemente los problemáticos diagnósticos de estos dos autores terminen por ofrecernos dos medias verdades, que habría que combinar en un esquema teórico coherente para comprender la complejidad de los fenómenos de nuestro presente: una complejidad que no se puede reducir ni a la premonición tocquevilleana del nuevo despotismo, ni a la prognosis weberiana de la "jaula de hierro", sino que debería ponernos en condiciones de descifrar las nuevas características del conflicto de nuestra era global. Las voces más sensibles de las ciencias económicas, por otra parte, han identificado uno de los principales factores de la crisis (no de la izquierda, sino de la sociedad occidental) en un aspecto que trasciende la lógica económica y que hunde sus raíces en el terreno de la ética y de la antropología: las bases culturales de la economía capitalista de Occidente se fundan en un doble (y antitético) impulso a la actividad productiva (que requiere para ser eficaz un proyecto transindividual) y al comportamiento consumista y hedonista. De esto resulta una auténtica división esquizoide en la antropología del *homo democraticus*. Una escisión que deja a Occidente, por el momento, sin anticuerpos ante el desafío global de otras civilizaciones que han demostrado ser, como China, capaces de conjugar —desmintiendo las conclusiones del análisis comparativo weberiano— la actitud productiva con premisas éticas antiindividualistas y comunitarias de cuño confuciano.

6. Europa y América (y viceversa)

Soy consciente de que, ante los nuevos escenarios de la mundialización, dar respuestas y soluciones es mucho más difícil que formular preguntas. Pero no hay duda de que uno de los problemas vigentes en la política democrática, hoy más que nunca, lo constituye la relación entre las que he denominado "las dos mitades de Occidente". No sé, francamente, si Estado Unidos, según una definición que Simone toma de Boris A. Uspenski, es una "metonimia" de Europa.[20] Lo que es cierto es que Europa debería jugar hoy un papel fundamental proponiendo una alternativa radical, en el terreno cultural incluso antes que en el político, a los modelos dominantes de economía y de sociedad representados por los dos colosos de nuestro tiempo global: el modelo individualista y competitivo estadounidense (que la Unión Europea demasiado a menudo ha imitado servilmente) y el modelo jerárquico y comunitario asiático (donde el *goal*, el objetivo que se persigue, no es el del individuo sino el de la comunidad entendida como una familia que crece: de la fábrica a la municipalidad, de la región al Estado).

Europa podría jugar este papel solo a condición de convertirse por completo en algo que actualmente no es: un sujeto político. Comparto, en este sentido, el lúcido pesimismo de Simone y el *pathos* moral que encierra la dedicatoria de su libro *El monstruo amable*: "A quienes todavía creen". Pero, al mismo tiempo, no puedo ignorar que el desafío es grande. Y que a veces, en la historia, el imperativo de la necesidad es más poderoso que los reclamos de la moral y los esquemas ideológicos abstractos. La apuesta es lograr bosquejar la tarea de *Europa como futuro de América* (en una dirección que, con distintos argumentos, tanto Gauchet como yo mismo hemos intentado señalar).[21] Para lograrlo, la izquierda debería realizar en su interior una auténtica revolución cultural,

[20] Véase Raffaele Simone, *Il Mostro Mite*, *op. cit.*, p. 25.

[21] La dirección que señalo es la de un "cosmopolitismo de la diferencia". En relación con este punto, me permito remitir a mi libro *La passione del presente*,

desplazando el foco de la atención hacia los sujetos y sus instituciones: a partir de sus formas concretas de vida y de experiencia, pero también de sus prácticas de asociación y de sus no menos consistentes lógicas de conflicto. Se trata, en resumidas cuentas, de invertir esa (sumamente artificial) *colonización del deseo* que, trabajando en la fractura entre dimensión material y dimensión simbólica, ha llevado a un resistible ascenso de los designios hegemónicos de la neoderecha.

Operación ardua, cuanto menos; no dejo de advertirlo. Requiere de quien se reconozca en las ideas fuerza de la izquierda el coraje extremo de dar inicio a una experiencia de "muerte y transfiguración". Operación, no obstante, necesaria para quien quiera mirar hacia adelante, atravesando el muro de este tiempo nuestro del "futuro pasado", del porvenir que ha implosionado, de las "pasiones tristes". En la lúcida conciencia, para decirlo con René Char, de que *notre héritage n'est précédé d'aucun testament*, "nuestra herencia no ha sido precedida por ningún testamento".

Turín, Bollati Boringhieri, 2008 [trad. esp.: *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, Barcelona, Gedisa, 2011].

ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, Theodor W.: 34, 35 n., 37, 43, 44, 49, 50 n., 56 n., 67, 93.
Alfieri, Luigi: 41 n.
Appadurai, Arjun: 89.
Arendt, Hannah: 20, 23, 31.
Aristóteles: 20, 23, 26.
Arrighi, Giovanni: 79.
Auberg, Leo: 73.
Augé, Marc: 82.

Ballerini, Luigi: 17.
Barthes, Roland: 91.
Bartsch, Kurt: 34 n.
Baudrillard, Jean: 94, 100.
Bauman, Zygmunt: 85, 87.
Beck, Ulrich: 86.
Benasayag, Miguel: 93 n.
Benjamin, Walter: 11, 44.
Benveniste, Émile: 29.
Berger, Peter: 52.
Bernhard, Thomas: 69.
Berlusconi, Silvio: 98.
Bohr, Niels: 27.
Bonola, Gianfranco: 44 n.
Borsari, Andrea: 17, 41 n., 57 n.
Bottéro, Jean: 11 n.
Bozzi, Paola: 70 n.
Bush, George W.: 78, 96.
Butler, Judith: 16 n.

Cacciari, Massimo: 60 n.
Canetti, Elias: 9, 10 n., 11-15, 17, 33-49, 50 n., 52, 53n., 54-58, 60-63, 65, 66 n.
Ceauşescu, Nicolae: 67.
Char, René: 108.
Ciavolella, Massimo: 17.
Colorni, Renata: 10 n.
Crouch, Colin: 76.

De Conciliis, Eleonora: 17.
De Kerckhove, Derrick: 76, 86, 87, 89.
De Simone, Antonio: 41 n.
Debord, Guy: 93, 94.
Derrida, Jacques: 20.
Di Morlay, Bernardo: 42 n.
Diógenes Laercio: 22.
Dollfuss, Engelbert: 40.
Donolo, Carlo Alberto: 44 n.

Eco, Umberto: 42 n., 98, 99.
Eke, Norbert Otto: 69 n.
Erdheim, Mario: 57 n.
Esposito, Roberto: 41 n.

Fadini, Ubaldo: 34 n., 41 n.
Foucault, Michel: 15, 20, 25, 31, 42, 75, 88.
Freud, Sigmund: 34, 37, 50, 57.
Fusini, Nadia: 42 n., 62 n.

Gauchet, Marcel: 104, 106, 107.
Gehlen, Arnold: 34 n.
Gentis, Roger: 57 n.
Giacomini, Bruna: 17.
Giorello, Giulio: 11 n.
Goldschmidt, Georges-Arthur: 70.
Gramsci, Antonio: 78.
Grigenti, Fabio: 17.

Habermas, Jürgen: 80.
Hanuschek, Sven: 41 n.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 20, 105.
Heidegger, Martin: 51.
Heisenberg, Werner: 27, 28.
Heráclito: 22.
Hilferding, Rudolf: 83.
Hobbes, Thomas: 31, 34, 63, 99, 105.
Hobsbawm, Eric: 79.

Ishaghpour, Youssef: 41 n.

Kafka, Franz: 12, 34, 42, 62.
Kelsen, Hans: 62.
Köhnen, Ralph: 70 n.
Kojève, Alexandre: 101, 105.
Koselleck, Reinhart: 93 n,
Kramers, Hans: 27.

La Boétie, Étienne de: 16, 25.
Lacan, Jacques: 57, 91.
La Rochefoucauld, François: 33.
Le Bon, Gustave: 50.
Lepre, Gabriella: 67 n.
Lotman, Yuri Mijáilovich: 86.

Magris, Claudio: 69.
Maquiavelo, Nicolás: 31, 63, 77.
Marramao, Giacomo: 14 n., 28 n., 93 n., 96 n., 101 n.
Marx, Karl: 19, 25, 40, 102.
McLuhan, Marshall: 76, 86.
Meier, Christian: 22.
Melzer, Gerhard: 34 n.
Montaigne, Michel de: 25.
Müller, Herta: 14-16, 66, 67, 68 n., 69-73.

Obama, Barack: 96.
Ortega y Gasset, José: 99.

Pasolini, Pier Paolo: 97-99.
Pastior, Oskar: 73 n.
Pavese, Cesare: 71.

Ranchetti, Michele: 44 n.
Rathenau, Walther: 38, 40.
Reich, Robert: 101.
Ricœur, Paul: 88.
Robertson, Roland: 101 n.
Rorty, Richard: 75.
Rossellini, Roberto: 33.
Ruffolo, Giorgio: 101.
Rutigliano, Enzo: 41 n.

Sanò, Laura: 17.
Sassen, Saskia: 79.
Schmit, Gérard: 93 n.
Schmitt, Carl: 51, 56, 80, 81.
Schmitter, Philippe: 80.
Schreber, Daniel Paul: 57.
Schumpeter, Joseph: 84.
Scimonello, Giovanni: 41 n.
Semprún, Jorge: 70.
Simon, Herbert: 87.
Simone, Raffaele: 94, 95, 97-103, 105, 107.
Slater, John Clarke: 27
Sloterdijk, Peter: 41 n., 61 n.
Spinoza, Baruch: 10, 20, 26, 27, 31, 63.
Stendhal, Marie-Henri Beyle, llamado: 62.

Tocqueville, Alexis de: 93, 103-106.

Uspenski, Boris: 107.

Valéry, Paul: 86.
Vegetti, Mario: 24.

Weber, Max: 20, 106.
Weil, Simone: 28.
Wittgenstein, Ludwig: 19, 41 n., 42, 79.
Wright Mills, Charles: 102.

Žižek, Slavoj: 16 n., 100.

Esta edición de *Contra el poder*, de Giacomo Marramao,
se terminó de imprimir en el mes de junio de 2013
en Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
Consta de 3.500 ejemplares.